Демоническія болѣзни.

(Богословско-психологическій очеркъ).

Въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ часто повѣствуется объ одномъ интересномъ и весьма распространенномъ во время земной жизни Господа Іисуса Христа явленіи—бѣснованіи. Евангелисты часто говорятъ объ исцѣленіи Спасителемъ, вмѣстѣ съ другими, больныхъ бѣсноватыхъ (δαιμονιζόμενοι, habentes daemones). Такъ, по повѣствованію евангелистовъ, въ Капернаумѣ привели къ Іисусу бѣсноватаго, и Онъ изгналъ духа словомъ и исцѣлилъ больного (Лук. 4, 31—36, Мр. 1, 23—28). Тамъ же приводили къ Іисусу и другихъ больныхъ, въ томъ числѣ и бѣсноватыхъ и лунатиковъ и Онъ исцѣлилъ ихъ (Мр. 1, 32—34; Лук. 4, 40—42). Въ странѣ Гадаринской или Гергесинской Іисуса Христа встрѣчаютъ два бѣсноватые, вышедшіе изъ гробовъ (Мѳ. 8, 28; Лук. 8, 27—33). По разсказу евангелиста Марка особенно былъ страшенъ одинъ изъ нихъ: «никто не могъ связать его даже цѣпями...; многократно былъ онъ скованъ оковами и цѣпями, но разрывалъ цѣпи и разбивалъ оковы, никто не въ силахъ былъ укротить его; всегда ночью и днемъ, въ горахъ и гробахъ, кричалъ онъ и бился о камни» (Мр. 5, 3—5). Послѣ исцѣленія кровоточивой женщины Господь Іисусъ Христосъ исцѣляетъ нѣмого бѣсноватаго (Мѳ, 9, 31—33). Дочь хананеянки, «жестоко бѣсновавшаяся», исцѣляется по слову Спасителя (Мѳ. 15, 22—28; Мр. 7, 24—30). Послѣ преображенія Іисусъ Христосъ исцѣляетъ бѣсноватаго, который часто бросался въ огонь и въ воду и котораго не могли исцѣлить ученики Спасителя (Мѳ. 17, 15—18; Лук. 9, 38—42). Словомъ, по повѣствованію евангелистовъ, въ Палестинѣ во

время земной жизни Спасителя было много бѣсноватыхъ. Эта болѣзнь была одной изъ распространеннѣйшихъ болѣзней того времени, какъ бы эпидемической болѣзнью. Вслѣдствіе этого Спаситель, посылая своихъ учениковъ на проповѣдь, далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы они изгоняли ихъ (Мѳ. 10, 1; Лук. 9, 1). И св. Апостолы пошли и проповѣдывали всюду, изгоняли многихъ бѣсовъ и по возвращеніи съ радостью говорили Спасителю: «и бѣсы повинуются намъ о имени Твоемъ» (Лук. 10, 17).

Въ виду необычности и исключительности явленія бѣснованія въ настоящее время, невольно возникаетъ вопросъ, какъ представлять себѣ это явленіе, о которомъ такъ часто говорятъ евангелія, что это за болѣзнь?

Однимъ изъ распространеннѣйшихъ взглядовъ на бѣснованіе, особенно среди ученыхъ раціоналистическаго направленія, является тотъ, что бѣснованіе временъ Спасителя не было какой-либо необыкновенной болѣзнью, объяснявшеюся сверхъестественнымъ вліяніемъ злыхъ духовъ,—это была обыкновенная нервная болѣзнь, напр., буйное умопомѣшательство, падучая или другая подобная болѣзнь. Если называли подобныя болѣзни въ то время бѣснованіемъ, то это объясняется тѣмъ, что люди тогда были суевѣрны и всѣ поразительныя явленія психическаго и нервнаго разстройства приписывали вліянію злой силы—демонамъ. Евангелисты, говорятъ, смотрѣли на эти болѣзни, конечно, глазами своихъ суевѣрныхъ современниковъ, чѣмъ и объясняются евангельскіе разсказы о бѣснованіяхъ и бѣсноватыхъ [1]. Такъ ли это?—Дѣйствительно, бѣснованіе должно было бы признать простымъ суевѣріемъ въ томъ случаѣ, если бы можно было утверждать, что демоновъ, бѣсовъ не существуетъ. Однако отрицать существованіе злыхъ духовъ, это значитъ отрицать одну изъ христіанскихъ истинъ, ясно высказанную въ евангеліи. Это значитъ отрицать въ то же время и градацію злой силы. Если мы признаемъ существованіе добрыхъ ангеловъ, то должны признавать также и существованіе злыхъ ангеловъ. Если существуетъ постепенная градація добра съ высшими представителями его въ лицѣ ангеловъ свѣтлыхъ и съ вершиной въ Богѣ, то должна существовать также и постепенная градація зла съ его высшими представителями въ

---

[1]) *Semler*, De daemoniacis (Halae 1740). *Fischer*, Somnambulismus (Basel, 1839).

лицѣ демоновъ и съ вершиной въ князѣ бѣсовскомъ. Слѣдовательно, мы не имѣемъ права считать библейское бѣснованіе суевѣріемъ, выходя изъ того положенія, что бѣсовъ не существуетъ. Если такъ, то нельзя ли признать библейское бѣснованіе суевѣріемъ на томъ основаніи, что хотя демоны и существуютъ, однако они не могутъ вліять на человѣка? Но отрицать возможность вліянія злыхъ духовъ на человѣка никакъ нельзя. Когда человѣкъ чрезъ грѣхопаденіе отступилъ отъ воли Божіей и пошелъ путемъ грѣха, вліяніе злыхъ духовъ на человѣка стало вполнѣ возможнымъ и понятнымъ. Діаволъ сталъ княземъ міра сего и, какъ князь міра, всячески вліялъ на грѣховнаго человѣка. Это вліяніе выражалось въ идолопоклонствѣ, въ которомъ человѣкъ, по мысли свв. отцовъ [1]), входилъ въ общеніе съ діаволомъ въ колдовствѣ, волшебствѣ, магіи и тому подобнымъ образомъ. Всѣ эти явленія, какъ выраженія ложно направленной вѣры, открывали доступъ діаволу къ душѣ человѣка. Какъ истинная и правильная вѣра открываетъ доступъ къ душѣ человѣка Богу и добрымъ ангеламъ, такъ ложная и неправильная вѣра открывала доступъ къ душѣ человѣка боговраждебнымъ силамъ—діаволу и его ангеламъ [2]). До чего иногда доходило вліяніе діавола на человѣка, видно изъ исторіи Іова, который былъ пораженъ слоновьей проказой... Послѣ этого, что же страннаго въ допущеніи мысли, что діаволъ могъ вліять на человѣка еще особымъ образомъ въ бѣснованіи? Такимъ образомъ, a priori вполнѣ допустима возможность особой болѣзни бѣснованія, зависящей отъ вліянія демоновъ. Спрашивается только, *вынуждаетъ* ли насъ что-либо видѣть въ новозавѣтныхъ библейскихъ бѣсноватыхъ и бѣснованіяхъ особое дѣйствіе злой демонской силы?

Никто не станетъ оспаривать того, что сами евангелисты смотрятъ на бѣснованіе, какъ болѣзнь, зависящую отъ особаго рода вліянія на человѣка демоновъ—именно отъ поселенія ихъ въ человѣкѣ. Бѣсноватый человѣкъ—это человѣкъ, въ которомъ обиталъ демонъ или демоны: демоны говорили или кричали изъ человѣка, производили разнаго рода дѣйствія, узнавали въ Іисусѣ Христѣ Сына Божія (Мѳ. 8, 29;

---

[1]) См. Іустинъ Мученикъ, Апологія II, 5. Памятники древней христ. письменности, Москва. 1862 т. III. Стр. 119.

[2]) *F. Delitzsch.* Biblische Psychologie. Leipzig 1861. S. 306.

Мрк. 5, 7; Лук. 8, 28), высказывали желанія, просьбы, просили милости (Мр. 5, 6) и т. п. Вопросъ только въ томъ, правиленъ ли такой взглядъ евангелистовъ или онъ объясняется ихъ суевѣріемъ? Несомнѣннымъ для насъ должно быть то, что описаніе евангелистами бѣсноватыхъ и бѣснованія соотвѣтствовало дѣйствительности, что они ничего отъ себя не привнесли. За это ручается согласіе евангелистовъ въ повѣствованіяхъ и ихъ нравственный характеръ. Здѣсь мы и находимъ ключъ къ правильному рѣшенію вопроса о бѣсноватыхъ и бѣснованіяхъ. Прежде всего, нельзя не обратить вниманія на то, что бѣсноватые, по повѣствованію евангелистовъ, узнаютъ въ Іисусѣ Христѣ Сына Божія или Святаго Божія. Такъ, капернаумскій бѣсноватый, увидя Спасителя, закричалъ: «оставь, что Тебѣ до насъ, Іисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ! знаю Тебя, кто Ты, Святый Божій (Мр. 1, 24; Лук. 4, 34). Гадаринскіе бѣсноватые тоже узнаютъ въ Іисусѣ Христѣ Сына Божія. По повѣствованію евангелиста Матѳея, они закричали: «что тебѣ до насъ, Іисусъ, Сынъ Божій?» (Мѳ. 8, 29). Св. евангелистъ Лука о бѣсноватыхъ, исцѣленныхъ Спасителемъ въ Капернаумѣ, дѣлаетъ такое общее замѣчаніе: «выходили также и бѣсы изъ многихъ съ крикомъ и говорили: Ты Христосъ, Сынъ Божій» (Лук. 4, 41). Такимъ образомъ, о бѣсноватыхъ можно сказать, что они обладали способностью узнавать личность Спасителя. Если бы бѣснованіе было только нервной болѣзнью (умопомѣшательство, падучая, меланхолія и т. п.), то непонятно, какимъ образомъ больные узнавали въ Іисусѣ Христѣ Сына Божія, Святаго Божія. Нельзя же думать, что нервно-больные способны къ такому богословскому познанію! Изъ такой способности бѣсноватыхъ сразу узнавать въ Іисусѣ Христѣ Сына Божія или Святаго Божія нужно заключить, что бѣсноватые не были нервно-больными только людьми,—что бѣснованіе это—особаго рода болѣзнь, что въ бѣсноватомъ, дѣйствительно, обиталъ злой духъ или духи, отличающіеся бóльшимъ сравнительно съ человѣкомъ вѣдѣніемъ, вслѣдствіе чего и понятно узнаваніе въ Іисусѣ Христѣ Сына Божія со стороны бѣсноватыхъ.

Къ такому выводу мы приходимъ и на основаніи обстановки нѣкоторыхъ исцѣленій. Особенно въ этомъ отношеніи важна обстановка исцѣленія Гадаринскихъ бѣсноватыхъ (Мѳ. 8, 28 — 33). Изгнанные Спасителемъ изъ бѣсноватыхъ бѣсы

(легіонъ) «идоша въ стадо свиное: и се устремися стадо все по брегу въ море и утопоша въ водахъ» (Мѳ. 8, 32). Гибель свиней въ морѣ становится понятной подъ условіемъ признанія, что изъ бѣсноватыхъ были изгнаны именно бѣсы. Въ противномъ случаѣ эта гибель непонятна. Нельзя думать, что стадо свиней испугалось крика исцѣленныхъ, бросилось съ утеса и утонуло [1]). Исцѣленные бѣсноватые давно обитали въ Гадаринской странѣ, наводя ужасъ на всѣхъ. Они были весьма люты и, по замѣчанію св. евангелиста Марка, одинъ изъ нихъ «всегда ночью и днемъ, въ гробахъ и горахъ кричалъ и бился о камни» (Мрк. 5, 3—5). Однако отъ криковъ и конвульсивныхъ движеній бѣсноватыхъ никогда ничего подобнаго не происходило, а произошло только въ моментъ исцѣленія. Очевидно, со свиньями случилось нѣчто необычайное; не криковъ онѣ испугались, которые и раньше слышали, и не конвульсій и судорогъ, которыя и раньше видѣли, но почувствовали прикосновеніе къ себѣ какой-то чуждой, страшной силы, отчего бросились въ море и утонули. «Свиньи, справедливо замѣчаетъ Деличъ, чувствуя себя объятыми какой-то чуждой силой, бросились въ море [2])». Тѣмъ болѣе такое объясненіе должно быть принято, что, по замѣчанію евангелиста Матѳея (8, 30), свиньи находились отъ бѣсноватыхъ на далекомъ разстояніи («далече») и, слѣдовательно, едва ли могли слышать во всей силѣ крикъ и видѣть со всею ясностью судороги, бывшія при исцѣленіи.

Наконецъ, что бѣснованіе было особенной болѣзнью, болѣзнью демоническаго происхожденія, а не нервною только, видно изъ способа исцѣленія ея Господомъ. Господь Іисусъ Христосъ *изгоняетъ* бѣсовъ, запрещаетъ имъ говорить о себѣ какъ Христѣ (Мрк. 1, 34), посылаетъ ихъ въ стадо свиное и т. д. Нельзя, конечно, думать, что самъ Христосъ былъ зараженъ суевѣріями своихъ современниковъ. Какъ Богочеловѣкъ, Онъ былъ чуждъ суевѣрій. Нельзя также думать, что Іисусъ Христосъ, исцѣляя бѣсноватыхъ, только примѣнялся къ суевѣрнымъ представленіямъ народа, считавшаго нервнобольныхъ бѣсноватыми. Думать такъ—это значитъ допускать, что Іисусъ Христосъ утверждалъ народъ въ суевѣріяхъ, въ ложныхъ представленіяхъ. Но это допускать не позволяетъ

---

[1]) Такъ *Lange, Ewald.*
[2]) S. 298.

намъ нравственный характеръ личности Іисуса Христа. Развѣ можно допустить, что Іисусъ Христосъ, зная, что въ больномъ нѣтъ бѣса или бѣсовъ, тѣмъ не менѣе изгоняетъ ихъ, посылаетъ въ стадо свиное, повелѣваетъ апостоламъ изгонять бѣсовъ и т. д.? Развѣ «это было бы достойно царя истины?»— восклицаетъ епископъ Тренчъ [1]). Такая мысль низводила бы Іисуса Христа въ разрядъ не безукоризненно честныхъ лицъ. Набросить же тѣнь на безукоризненно нравственный обликъ Іисуса Христа не рѣшаются даже раціоналисты, отрицающіе божество Христа.

Такимъ образомъ, на основаніи анализа повѣствованій евангелистовъ о бѣсноватыхъ нужно придти къ тому выводу, что бѣснованіе было болѣзнью особаго рода, что его нельзя считать суевѣріемъ, что оно дѣйствительно зависѣло отъ поселенія въ человѣкѣ демона или демоновъ. Послѣдніе завладѣвали человѣкомъ, говорили изъ него страшнымъ и страннымъ голосомъ, бросали его на-земь, исповѣдывали Іисуса Христа Сыномъ Божіимъ, высказывали просьбы и т. д. Отрицать демоническій характеръ болѣзни могутъ только тѣ, кто признаетъ повѣствованія евангелистовъ ложными и несоотвѣтствующими дѣйствительности.

Если въ бѣсноватіи мы должны признать болѣзнь, происходящую отъ обитанія въ человѣкѣ демона или демоновъ, согласно повѣствованію евангелистовъ, то спрашивается, какъ представлять эту власть демоновъ надъ человѣкомъ—какъ демоны завладѣвали человѣкомъ и подчиняли его себѣ?

Завладѣніе человѣкомъ со стороны демона или демоновъ можно представлять себѣ двоякимъ образомъ — или такъ, что демонъ или демоны завладѣвали душой человѣка и вслѣдствіе этого заставляли человѣка производить тѣ или другія дѣйствія, или такъ, что демонъ или демоны завладѣвали только тѣломъ человѣка, его нервной системой, парализовали душу человѣка и сами производили тѣ или другія дѣйствія. Первое представленіе не можетъ быть принято и считаться правильнымъ. Оно противорѣчитъ понятію о свободѣ души. Если демонъ могъ завладѣть душой человѣка и заставлять ее дѣлать то, что ему желательно, то значитъ онъ могъ лишить человѣческую душу ея существеннаго признака — свободы. Допускать, что

---

[1]) Чудеса Господа нашего І. Христа. Перев. Зиновьева. Москва 1883 г. стр. 122.

демонъ могъ имѣть такую власть надъ человѣкомъ, совершенно невозможно. И Богъ никогда не отнимаетъ свободы у человѣка!.. Что въ бѣснованіи нельзя видѣть овладѣнія душою человѣка со стороны демона, видно изъ того, что бѣсноватый дѣйствуетъ иногда самостоятельно, а не такъ, какъ угодно діаволу. Такъ, Гадаринскій бѣсноватый бѣжитъ къ Іисусу и кланяется Ему (Мрк. 5, 6). Если бы бѣсы имѣли въ обладаніи его душу, то несомнѣнно они не допустили бы его встрѣчать и кланяться Христу. Поэтому если бы бѣснованіе состояло въ завладѣніи душою, то несомнѣнно завладѣнію могли подвергаться только души грѣшныя, ибо только онѣ свободно отдавались бы власти діавола. Однако мы видимъ, что бѣсноватыми были не одни грѣшные люди. Такъ, послѣ Преображенія, Господь Іисусъ Христосъ исцѣлилъ бѣсноватаго, который былъ боленъ этою болѣзнью съ дѣтства. «Какъ давно это сдѣлалось съ нимъ?»—спросилъ Господь отца больного отрока. Тотъ отвѣтилъ: съ дѣтства (Мрк. 9, 21). Если такъ, то о грѣховности этого бѣсноватаго не можетъ быть и рѣчи,—слѣдовательно, демонъ не могъ и овладѣть его душою, ибо это значило бы лишить свободы не успѣвшую еще развиться душу! Если допустить возможность такого завладѣнія, то возникаетъ недоумѣніе, почему діаволъ не завладѣваетъ душою многихъ, если не всѣхъ, съ дѣтства? Католическій ученый Дирингеръ, спеціально занимавшійся вопросомъ о бѣснованіи, пришелъ къ тому заключенію, что «для души со стороны демона можетъ быть только obsessio, но не possessio» [1]), только «одержаніе», «осада», но не «завладѣніе» и «обладаніе». Вслѣдствіе этого, нужно думать, что въ болѣзни бѣснованія демонъ или демоны овладѣвали не душою, но тѣломъ человѣка, его нервной системой и при посредствѣ ея одержали душу. Парализовавъ душу, они управляли тѣломъ человѣка и производили тѣ или другія дѣйствія. Это обладаніе тѣломъ человѣка было или полнымъ или частичнымъ. Такъ, иногда бѣсъ овладѣвалъ только глазными нервами («бѣсъ слѣпоты») или голосовыми («бѣсъ нѣмоты») или слуховыми («бѣсъ глухоты») и т. д. Бывало и такъ, что бѣсы раздѣляли между собою обладаніе человѣческимъ тѣломъ, вслѣдствіе чего въ человѣкѣ поселялось нѣсколько бѣсовъ. Такъ, изъ Маріи Магдалины

---

[1]) См. *Rudloff,* Die Lehre von Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung. Th. 2. S. 471.

Господь Іисусъ Христосъ изгналъ семь бѣсовъ (Мрк. 16, 9), изъ Гадаринскаго бѣсноватаго легіонъ (Мрк. 5, 9). Нервная система, въ полномъ своемъ составѣ или въ части своей, находясь во время бѣснованія во власти діавола, не подчинялась уже власти человѣка. Ею распоряжался бѣсъ. Онъ производилъ разныя движенія, произносилъ тѣ или другія слова, заставлялъ человѣка биться, метаться, пѣнить и т. п. Если какою-нибудь частью нервной системы бѣсъ завладѣвалъ навсегда, то эта часть навсегда выходила изъ подчиненія душѣ человѣка, какъ напр. при бѣсѣ нѣмоты, слѣпоты и глухоты. Человѣкъ навсегда терялъ власть надъ своими органами. Если демонъ завладѣвалъ тѣломъ человѣка только въ извѣстныя времена, напр. въ новолуніи (Мѳ. 17, 15), то человѣкъ терялъ возможность имъ пользоваться только въ эти времена.

Въ какомъ же состояніи находилась душа человѣка во время бѣснованія, какъ она относилась къ тому, что при посредствѣ ея тѣла совершалъ демонъ? Нѣкоторые думаютъ, что душа наполнялась чуждымъ содержаніемъ, какъ своимъ, и *вынуждена* была дѣлать то, что при посредствѣ первой системы внушалъ ей демонъ. Здѣсь происходило то же, что наблюдается при магнетическомъ снѣ. «Въ магнетическомъ снѣ индивидуальность одного, говоритъ Деличъ, переходитъ въ индивидуальность другого. Щиплютъ паціента, онъ ничего не чувствуетъ, щиплютъ оператора, паціентъ чувствуетъ это, какъ будто онъ самъ ущипнутъ, и жалуется на поврежденіе соотвѣтствующей части. Вставляютъ въ ротъ паціенту корень ревень, онъ не воспринимаетъ никакого вкуса отъ него, даютъ этотъ корень оператору, и паціентъ ощущаетъ вкусъ и называетъ это вещество, какъ бы онъ самъ имѣлъ его во рту [1])». При бѣснованіяхъ мѣсто магнетизера занималъ демонъ,—онъ при посредствѣ нервной системы наполнялъ душу человѣка чуждымъ ей содержаніемъ, казавшимся душѣ ея содержаніемъ, и душа выполняла то, что внушалъ ей демонъ. Во время бѣснованія, такимъ образомъ, душа человѣка служила орудіемъ демона, такъ какъ содержаніе демонскаго сознанія она переживала какъ свое и его желанія считала своими собственными желаніями. Но такое вторженіе демона въ душу человѣка при посредствѣ тѣла едва ли допустимо. Демонъ, при такомъ представленіи, не только наполнялъ сознаніе человѣка своимъ

---

[1]) S. 303.

содержаніемъ и парализовалъ его волю, но и дѣйствовалъ чрезъ нихъ такъ, какъ ему хотѣлось. Такимъ представленіемъ демону тоже дается много власти надъ человѣкомъ: при посредствѣ нервной системы демонъ могъ заставить человѣка переживать, что ему угодно, и служить себѣ. Лучше и ближе къ истинѣ представлять себѣ состояніе души бѣсноватаго во время бѣснованія такъ, что душа человѣка возбуждалась, но не принуждалась творить желанія діавола. Демонъ пользовался только тѣломъ человѣка, но не получалъ власти надъ душой человѣка. Кернеръ въ своемъ сочиненіи «Разсказы о явленіи бѣснованія» о состояніи души бѣсноватыхъ во время бѣснованія говоритъ слѣдующее: «одни изъ такъ страждующихъ, когда въ нихъ входитъ демонъ и начинаетъ изъ нихъ говорить, смыкаютъ глаза и теряютъ сознаніе, и демонъ говоритъ изъ нихъ безъ ихъ вѣдома; у другихъ глаза остаются открытыми, а также остается сознаніе, но страждующій не въ силахъ, не смотря на душевное напряженіе, противостоять говорящему изъ него голосу; онъ слышитъ его говорящимъ изъ себя, какъ голосъ совсѣмъ другой въ немъ пребывающей индивидуальности, которой онъ не можетъ запретить [1])». При послѣднемъ пониманіи получается, что душа бѣсноватаго во время бѣснованія могла совсѣмъ не подчиняться и не служить демону: она или совсѣмъ усыплялась, лишаясь обычнаго содержанія своего (чрезъ изъятіе изъ ея власти тѣла) и не перенимая никакого опредѣленнаго содержанія или, сознавая происходившее, не могла однако противодѣйствовать тѣмъ или другимъ дѣйствіямъ демона: въ послѣднемъ случаѣ происходило то, что замѣчается у людей разбитыхъ параличемъ. Человѣкъ, разбитый параличемъ, не можетъ управлять извѣстною частью своего тѣла, однако желаніе извѣстнаго дѣйствія въ немъ есть. «Бѣсноватый, говоритъ Рудлёфъ, находился въ отношеніи къ своему тѣлесному организму въ томъ же положеніи, въ какомъ находится человѣкъ, лишившійся вслѣдствіе паралича руки; для него невозможно пользованіе своею рукою, однако самостоятельность его желанія нисколько этимъ не ограничена, ограничена только возможность исполненія его [2])». Изложенное пониманіе и должно быть принято. Несомнѣнно, демонъ никогда не могъ сдѣлать душу человѣка своимъ органомъ. Онъ могъ только или усыпить ее, или при полномъ сознаніи ея

---

[1]) См. *Rudloff*. S. 472. [2]) Ibid. S. 473.

распоряжаться ея тѣломъ, вопреки ея желаніямъ. Послѣднее, нужно думать, всегда было при неполномъ бѣснованіи, когда демонъ овладѣвалъ отдѣльными органами, напр. при бѣсѣ слѣпоты, нѣмоты и т. д. Нужно думать, частично бѣсноватый не усыплялся и въ той части своего сознанія, которая имѣла отношеніе къ частичной болѣзни. Едва ли слѣпой бѣсноватый не имѣлъ желанія видѣть и не сознавалъ тягости своего несчастія или бѣсноватый нѣмой не желалъ говорить, или бѣсноватый глухой не желалъ слышать. Вполнѣ естественно думать, что частично бѣсноватый имѣлъ всѣ эти желанія, только не могъ пользоваться соотвѣтствующими тѣлесными органами, такъ какъ они были парализованы для него демонскою силою. Можно думать, что только вполнѣ бѣсноватые не имѣли уже желаній, усыплялись въ своемъ сознаніи, такъ какъ душа лишалась обладанія всѣмъ своимъ тѣломъ, которое необходимо для земного сознанія души. Для поясненія своей мысли воспользуемся слѣдующимъ сравненіемъ. Душа бѣсноватаго напоминаетъ собою осажденныхъ въ крѣпости. Пока взята только часть крѣпости, осажденные сохраняютъ свободу желаній и поступковъ, сопротивляются врагу, сражаются съ нимъ, будучи безсильными только въ той части крѣпости, которая находится въ рукахъ враговъ, хотя желаніе взять обратно у врага часть крѣпости у нихъ не исчезаетъ. Когда же вся крѣпость взята и находится въ рукахъ враговъ, тогда осажденные по необходимости отказываются отъ своихъ желаній, сдаются, свобода ихъ желаній и поступковъ подавляется. Сознаніе осажденныхъ въ прежнемъ его видѣ въ отношеніи къ крѣпости и врагу, можно сказать, прекращается, — его какъ бы не существуетъ. То же бываетъ и съ бѣсноватымъ при бѣснованіи. Когда тѣло его только въ извѣстной части находится во власти діавола, человѣкъ сохраняетъ свои желанія и можетъ противостоять демону, будучи безсильнымъ только по отношенію къ той части своего тѣла, которая находится во власти демона, хотя и въ этомъ отношеніи онъ не чуждъ желанія возвратить себѣ обладаніе надъ неповинующеюся ему частью тѣла. Когда же все тѣло бѣсноватаго находится во власти демона, тогда душа его въ отношеніи къ тѣлу и поступкамъ тѣла становится безсознательной, теряетъ свои желанія, какъ бы усыпляется, хотя и не служитъ демону и не теряетъ своего высшаго сознанія въ отношеніи къ небесному міру.

Если представлять себѣ бѣснованіе, какъ завладѣніе тѣ-

ломъ человѣка со стороны демона, то ясно, что бѣсноватыхъ нельзя считать великими грѣшниками. Уже вышеупомянутый фактъ, что бывало бѣснованіе съ дѣтства (Мрк. 9, 21), говоритъ противъ того взгляда, что бѣсноватые—величайщіе грѣшники. Напротивъ, нужно думать, что въ своемъ бѣснованіи они нисколько не были повинны своею нравственною жизнью. Совершенно справедливо по данному вопросу замѣчаетъ вышеназванный Рудлёфъ: «гдѣ сатана имѣетъ въ своей власти человѣческую душу, тамъ нѣтъ для него нужды дозволять одному изъ демоновъ своего царства брать въ обладаніе тѣло человѣка» [1]). Причина, почему діаволъ овладѣвалъ тѣломъ нѣкоторыхъ людей, вѣроятно, заключается въ желаніи діавола не дать возможности имъ возрастать въ духовной, добродѣтельной жизни. Душа можетъ возрастать въ добродѣтели на землѣ только при участіи тѣла. Поэтому нужно думать, демонъ завладѣвалъ тѣломъ тѣхъ людей, которые были опасны для царства діавола, т. е. тѣломъ во всякомъ случаѣ не худшихъ людей. Время, когда развилась болѣзнь бѣснованія, было временемъ устроенія царства Божія на землѣ. Сынъ Божій въ человѣческомъ образѣ явился и жилъ на землѣ. Разрушалось царство діавола. Діаволъ долженъ былъ употребить всѣ свои силы, чтобы воспрепятствовать водворенію царствія Божія на землѣ. Средствомъ къ этому онъ избралъ завладѣніе тѣлами людей. Почему именно было избрано такое средство, сказать трудно. Вѣроятно, причина этого въ томъ, что въ это опасное для діавола время, когда Спаситель разрушалъ его царство, созидалъ свое и призывалъ къ участію въ немъ людей, діаволу хотѣлось парализовать доступъ Спасителя къ душѣ людей. Такъ какъ діаволъ часто былъ безсиленъ подчинить себѣ душу человѣка настолько, чтобы она не могла плѣниться ученіемъ и дѣлами Христа, то онъ связывалъ ее при посредствѣ тѣла, завладѣвъ ея тѣломъ. Душа получаетъ ощущенія, воспріятія, впечатлѣнія при посредствѣ тѣла, нервной системы,—слѣдовательно, завладѣть тѣломъ или нервной системой человѣка это все равно что закрыть ее для ощущеній, воспріятій, впечатлѣній,—въ данномъ случаѣ, значитъ лишить ее возможности плѣниться ученіемъ и дѣлами Спасителя. Этимъ, можетъ быть, объясняется и то, что демонъ, если не завладѣвалъ всѣмъ тѣломъ человѣка, то завладѣвалъ главнѣйшими его органами—

[1]) S. 474.

именно тѣми, которые, при здоровомъ своемъ состояніи, могли нанести ущербъ власти діавола и заставить человѣка служить царствію Божію. Такъ, напр., демонъ связывалъ слухъ, чтобы душа не могла плѣниться сладостью, высотою и глубиною ученія Христова, зрѣніе, — чтобы душа не могла плѣниться созерцаніемъ Божественнаго лика Спасителя и чудныхъ дѣлъ Христовыхъ, — языкъ (Мѳ. 9, 32), чтобы человѣкъ не могъ повѣствовать о видѣнномъ и слышанномъ. Кромѣ того, въ избраніи такого средства со стороны діавола для противодѣйствія насажденію царствія Божія имѣло значеніе, вѣроятно, и то, что діаволъ хотѣлъ бороться со Спасителемъ тѣмъ же оружіемъ. Сынъ Божій принялъ плоть человѣческую, чтобы основать среди людей царствіе Божіе. Діаволъ съ цѣлью противодѣйствія сталъ вселяться въ тѣла людей, представляя этимъ нѣчто въ родѣ бѣсовоплощенія въ противовѣсъ Боговоплощенію, хотя полной параллели между этими явленіями нѣтъ. Однако, несомнѣнно, средство, избранное діаволомъ, препятствовало водворенію царствія Божія на землѣ, отнимая у него способныхъ и можетъ быть лучшихъ людей, вслѣдствіе чего Спаситель всегда исцѣлялъ бѣсноватыхъ, даже безъ просьбы со стороны ихъ близкихъ, иногда даже съ нѣкоторымъ матеріальнымъ ущербомъ для окружающихъ людей, и при этомъ говорилъ имъ разсказывать, что сотворилъ имъ Богъ (Мр. 5, 19—20; Лук. 8, 39).

Что же это были за нечистые духи, которые завладѣвали тѣломъ человѣка и парализовали его душу?—На вопросъ этотъ отвѣчали и отвѣчаютъ двоякимъ образомъ. По однимъ, въ бѣсноватыхъ обитали злыя души умершихъ порочныхъ людей. Такъ, св. Іустинъ мученикъ въ 1 апологіи говоритъ о людяхъ, «одержимыхъ *душами умершихъ* и бросающихся внизъ, которыхъ всѣ называли бѣсноватыми» [1]). Іосифъ Флавій въ своемъ сочиненіи «О войнѣ іудейской» говоритъ, что въ его время было ходячимъ представленіемъ, что одержащіе людей демоны были души умершихъ безбожныхъ людей [2]). Филостратъ въ сочиненіи «жизнь Аполлонія» разсказываетъ объ одномъ молодомъ человѣкѣ, который въ продолженіи двухъ лѣтъ былъ одержимъ демономъ. Демонъ изъ него сказалъ, что онъ чело-

---

[1]) Памятники древней христ. письменности въ рус. переводѣ, т. III. Сочиненія древнихъ христ. апологетовъ. Москва. 1862 г. стр. 55—56.

[2]) VII, 6,3.

вѣкъ, павшій на войнѣ [1]). Въ каббалистической литературѣ—господствующее воззрѣніе, что демоны бѣсноватыхъ—это души погибшихъ грѣшныхъ людей. Такъ, въ одномъ изъ древнѣйшихъ каббалистическихъ писаній разсказывается объ одной бѣсноватой іудеянкѣ слѣдующее. На вопросъ раввина, изгонявшаго изъ нея бѣса, бѣсъ отвѣтилъ, что онъ—іудей, умершій двадцать пять лѣтъ тому назадъ, за свои беззаконія преслѣдуемый неотступно тремя ангелами гибели. Демоны, изгонявшіеся нѣмецкимъ пасторомъ Кернеромъ, всѣ безъ исключенія отвѣчали, что они души умершихъ людей и разсказывали факты и событія изъ своей жизни, которые по провѣркѣ оказывались переданными совершенно правильно. Рудлёфъ въ своемъ сочиненіи «Ученіе о человѣкѣ на основаніи божественнаго откровенія» согласенъ съ вышеизложеннымъ мнѣніемъ о демонахъ, хотя допускаетъ, что «демонами, которые одержали людей, могли быть и другіе духи тьмы» [2]). Не смотря на нѣкоторую обоснованность, изложенное мнѣніе о демонахъ бѣсноватыхъ не можетъ быть признано правильнымъ. Нельзя никакъ допустить, чтобы діаволъ до рѣшительнаго, окончательнаго суда могъ употреблять злыя души порочныхъ людей на служеніе себѣ. Участь грѣшныхъ людей можетъ быть измѣнена по молитвамъ церкви и, слѣдовательно, діаволъ не можетъ пользоваться ими, какъ несомнѣнными своими слугами. Недопустимо и то, что сами души злыхъ людей начинаютъ мучить людей, вселяясь въ ихъ тѣла. Души злыхъ людей, какъ и души всѣхъ людей, по смерти тотчасъ удаляются отсюда и не могутъ уже блуждать по землѣ. Св. Іоаннъ Златоустъ объ этомъ говоритъ такъ: «Души грѣшниковъ тотчасъ удаляются отсюда. Это видно изъ притчи о Лазарѣ и богачѣ... Послушай богача, который о томъ просилъ и не получилъ желаемаго. Если бы это было возможно (схожденіе души на землю), то самъ онъ пришелъ бы и возвѣстилъ о происходящемъ тамъ. Отсюда видно, что души, по отшествіи отсюда, уводятся въ нѣкую страну и, уже не имѣя возможности возвратиться оттуда, ожидаютъ страшнаго того дня» [3]). Кромѣ того, если допустить, что души злыхъ людей вселялись въ человѣка и мучили его, то, значитъ, онѣ дѣйствовали подобно бѣсамъ и

---

[1]) Lib. III § 33. См. *Rudloff*. S. 476. [2]) S. 477.

[3]) Полное собраніе твореній св. отца нашего І. Златоуста. Т. 7. Кн. I-я. С-Петербургъ 1901 г. Толкованіе къ св. Матѳея евангелиста. Бес. 28, стр. 317—318.

какъ бы сами становились бѣсами. Но допускать такое превращеніе нельзя. «Что души умершихъ превращаются въ бѣсовъ, этого никогда не должно даже и въ умѣ представлять... Это невозможно въ отношеніи къ невидимой душѣ, которую никто не можетъ превратить въ существо демонское» — говоритъ тотъ же св. отецъ [1]). Но какъ же не допускать этого, если самъ демонъ изъ бѣсноватаго говоритъ, что онъ—душа такого-то человѣка. Св. Іоаннъ Златоустъ на это недоумѣніе отвѣчаетъ такъ: «ты скажешь, что сами бѣсноватые взываютъ: я душа такого-то человѣка. Но это хитрость и обманъ діавола. Не душа какого-нибудь умершаго вопіетъ, а притворяющійся такъ демонъ, для обольщенія слушателей» [2]). Такимъ образомъ, въ бѣсноватыхъ обиталъ именно бѣсъ, демонъ, а не душа какого-либо порочнаго умершаго человѣка.

Наконецъ, для ясности представленія интереснаго явленія бѣснованія, нужно отвѣтить еще на одинъ вопросъ: бѣснованіе, о которомъ говорятъ евангелисты, было ли принадлежностью только времени земной жизни Спасителя или оно было и раньше, какъ было и послѣ, какъ естъ и теперь?—Нѣкоторые думаютъ, что болѣзнь бѣснованія была извѣстна только людямъ времени земной жизни Іисуса Христа [3]). Однако мнѣніе это совершенно ошибочно. Болѣзнь бѣснованія встрѣчалась среди людей какъ до пришествія Спасителя, такъ и по вознесеніи Его на небо. У разныхъ древнихъ писателей мы находимъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ, удостовѣряющихъ насъ въ этомъ. Такъ, Іосифъ Флавій свидѣтельствуетъ, что язычники знали объ этой болѣзни до пришествія Спасителя [4]). О томъ же свидѣтельствуетъ и Іустинъ мученикъ въ «Разговорѣ съ Трифономъ іудеемъ». «Нѣкоторые изъ вашихъ (іудейскихъ заклинателей, говоритъ св. Іустинъ Трифону, заклинаютъ (бѣсноватыхъ) посредствомъ искусства, *подобно язычникамъ*, и употребляютъ куренія и перевязки» [5]). Очевидно, болѣзнь бѣснованія была извѣстна язычникамъ, не была какой-нибудь новою болѣзнью. Такія же свидѣтельства мы находимъ у Плутарха (Sympos. VII, 5) и Лукіана (Philopseud. 16). У нихъ даже указываются особаго рода заклинательныя формулы, посредствомъ которыхъ язычники пытались изгонять

---

[1]) Ibid. стр. 317. [2]) Ibid. стр. 317.

[3]) См. *Rudloff*. S. 476. Архіеп. *Тренчъ*. Стр. 129.

[4]) De bell. jud. VII, 6,3.

[5]) Раньше цит. Памятники древней хр. письм. стр. 288.

бѣсовъ [1]). Что болѣзнь бѣсноватыхъ была извѣстна іудеямъ до пришествія Спасителя, объ этомъ можно заключить изъ словъ Спасителя: «если Я силою веельзевула изгоняю бѣсовъ, то *сыновья* ваши чьею силою изгоняютъ (Мѳ. 12, 27),—равно изъ повѣствованія книги Дѣяній, гдѣ говорится о «нѣкоторыхъ скитающихся іудейскихъ заклинателяхъ» и между прочимъ о семи сыновьяхъ іудейскаго первосвященника Скевы (19, 13—14). У Іосифа Флавія указываются даже средства, употреблявшіяся іудеями для изгнанія злыхъ духовъ, именно корень растенія Ваарасъ, росшій въ долинѣ того же имени на сѣверѣ отъ Іерусалима [2]). Словомъ, нельзя сомнѣваться въ томъ, что болѣзнь бѣснованія была извѣстна язычникамъ и іудеямъ до пришествія Спасителя. Нельзя также сомнѣваться, что эта болѣзнь существовала и по вознесеніи Спасителя на небо, какъ встрѣчается она и нынѣ. Обѣтованіе Спасителя, данное на всѣ времена — «именемъ Моимъ бѣсы изженутъ» (Мрк. 16, 17), ясно говоритъ, что болѣзнь бѣснованія будетъ встрѣчаться и впредь. Что, дѣйствительно, бѣсноватые были по вознесеніи Спасителя на небо, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ св. Іустинъ Мученикъ, писатель II вѣка: «многіе изъ нашихъ и *нынѣ* еще исцѣляютъ *множество одержимыхъ демонами* во *всемъ мірѣ* и вашемъ городѣ (Римѣ), заклиная именемъ Іисуса Христа» [3]). Кромѣ того, свидѣтельства всѣхъ народовъ и изъ всѣхъ временъ христіанской эры, сообщаемыя въ подлинныхъ источникахъ, удостовѣряютъ насъ, что бѣснованіе всегда существовало, существуетъ и нынѣ. Кернеръ и пасторъ Блюмгардъ, изгонявшій бѣсовъ (въ половинѣ 19 ст.), имѣли своею заслугою доказать, что болѣзнь бѣснованія встрѣчается и по нынѣ. Разсказы изъ жизни свв. подвижниковъ, даже нашихъ русскихъ (напр. Серафима Саровскаго), убѣждаютъ насъ въ томъ же. Если есть какое-либо различіе въ отношеніи болѣзни бѣснованія между временемъ Христа Спасителя и временами предшествовавшими и послѣдовавшими, то оно, намъ кажется, можетъ быть сведено къ количественной сторонѣ; во время земной жизни Спасителя болѣзнь бѣснованія встрѣчалась, вѣроятно, чаще, чѣмъ до и послѣ Спасителя. Во время земной жизни Спасителя она проявилась *какъ эпидемія*. Князь тьмы,

[1]) См. *Rudloff*. S. 467. [2]) De bell. jud. VII, 6. 3.

[3]) Цит. Памятники древней христ. письменности. Апол. II. Стр. 120—121.

всегда проявлявшій и проявляющій свою власть надъ людьми въ видѣ болѣзни бѣснованія, въ дни земной жизни Спасителя на землѣ нашелъ нужнымъ усилить эту болѣзнь до степени эпидеміи и именно тамъ, гдѣ жилъ и училъ Спаситель, основывая Свое царство,—въ Палестинѣ.

Изъ всего сказаннаго видно, что бѣснованіе, о которомъ говорятъ евангелисты, не было только нервною болѣзнью,—это была особаго рода болѣзнь—болѣзнь демоническаго происхожденія. Обитаніе демона или демоновъ въ человѣкѣ не суевѣріе, а фактъ. Какъ не трудно допустить и понять это явленіе, однако нужно сказать, что есть много непонятнаго и таинственнаго въ мірѣ, надъ чѣмъ нужно призадуматься, но не отрицать. Къ такимъ именно явленіямъ и относится библейское бѣснованіе.

Е. Г.

Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій) на Харьковской каѳедрѣ.

ТАКЪ все откладывалось въ пользу долговременнаго пребыванія Смарагда въ Могилевѣ, гдѣ онъ «очень привыкъ», ибо «все здѣсь было для него пріятно и соотвѣтствовало его внѣшнимъ и духовныхъ чувствамъ» [1]). Случилось однако иначе еще до истеченія трехлѣтія Могилевскаго святительства Смарагда, который 6 апрѣля 1840 г. былъ переведенъ въ Харьковъ на мѣсто скончавшагося († 29 февраля 1840 г.) архіепископа Мелетія Леонтовича, нѣкогда передавшаго ему свою инспектуру въ Кіевской Академіи. Это было неожиданностію [2]) и, слѣдовательно, мотивировалось какими-то побочными причинами. Правда, митр. Филаретъ ссылался на «высшія соображенія управленія» [3]), но болѣе вѣроятно, что послѣдними прикрывались непріязненныя чувства вліятельныхъ личностей [4]). Во всякомъ случаѣ данный переводъ былъ не-

---

[1]) См. „Воспоминанія“ о. *Іероѳея* на л. 17.

[2]) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 69. „Воспоминанія“ о. *Іероѳея* на л. 20, 22, 23.

[3]) См. письма м. *Филарета* Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII. стр. 38—39.

[4]) О. *Іероѳей* пишетъ въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ (на л. 20—22): „Можно утвердительно сказать, что поводомъ къ перемѣщенію Архипастыря изъ Могилева въ Харьковъ былъ слѣдующій случай, послѣ покойнаго Архипастыря (Смарагда), едва ли не мнѣ одному извѣстный, особенно теперь.—Началось сближеніе Православнаго Духовенства съ бывшимъ Уніатскимъ духовенствомъ; и Православные имѣли дозволеніе совмѣстно уже священнодѣйствовать въ Уніатскихъ церквахъ по взаимному соглашенію съ Уніатами. Въ это время,—не помню, въ концѣ ли 1839 года, или въ началѣ 1840 г.,—одинъ Уніатскій священникъ, въ

сомнѣннымъ пониженіемъ, непріятнымъ для Смарагда [5]), хотя за нимъ сохранялась прежняя степень въ порядкѣ іерархическомъ [6]), а самъ онъ, какъ уже Харьковскій архіепископъ,

Чериковскомъ, кажется, уѣздѣ, пригласилъ Православнаго священника—Благочиннаго на храмовой праздникъ совершить Божественную литургію въ Уніатской церкви. Православный Благочинный пріѣхалъ по-утру въ село къ Уніатской церкви для священнослуженія: но Уніатской священникъ поскорѣе и заранѣе облачился самъ со своими товарищами, Уніатскими Іереями, собралъ народъ въ церковь и не допустилъ Православнаго Благочиннаго къ священнослуженію. Православный священщенникъ-Благочинный обидѣлся, секретно донесъ Преосвященному о произшествіи и присовокупилъ, что Уніаты, хотя и высказываютъ согласіе къ возсоединенію съ Православными, но на самомъ дѣлѣ обманываютъ и проч.—Такъ и дѣйствительно было съ начала по непонятливости и особенно по необразованности нѣкоторыхъ Уніатскихъ духовныхъ.—Владыка тоже не желалъ упустить изъ виду это обстоятельство и много подобнаго, ему вѣдомаго. Сообщилъ обо всемъ въ С. Петербургѣ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода, Графу Протасову. Оберъ-Прокуроръ немедленно отвѣтствовалъ: но такъ оскорбительно, грубо, что Преосвященный не перенесъ подобной выходки Графа Протасова. Я забылъ выраженія, изложенныя въ отношеніи Оберъ-Прокурора: однако помню именно, что Графъ Протасовъ, *замѣтивъ Архипастырю его вмѣшательство* въ дѣла возсоединенія, присовокупилъ, что *Его Преосвященство не понимаетъ цѣлей Правительства*. Получивши такое отношеніе, Владыка весьма оскорбился; позвалъ меня и, передавая мнѣ это отношеніе, сказалъ: «Прочти, что пишетъ Графъ!» Я прочелъ, и не могъ на это дать отвѣта. Но Архипастырь вмѣстѣ съ тѣмъ передалъ мнѣ черновую бумагу и присовокупилъ: «Перепиши, пожалуй, этотъ отвѣтъ».—Я исполнилъ послушаніе.—Въ отвѣтѣ Преосвященный, жалуясь Графу на его замѣчаніе, весьма обидное для Архипастырскаго сана, просилъ Г. Оберъ-Прокурора *измѣнить о немъ*, Преосвященномъ, *свое невыгодное мнѣніе*; *и что онъ*, Преосвященный, *самъ хорошо понимаетъ свои обязанности и пользу святыя Церкви*.—И Графъ не выдержалъ отпора со стороны Владыки. Однако вмѣсто потери времени на возраженія и безплодную переписку, а, вѣроятнѣе всего, для предупрежденія подобныхъ столкновеній по дѣламъ возсоединенія Уніатовъ съ Православіемъ, устроилъ дѣло иначе. Въ самомъ непродолжительномъ времени Преосвященный Смарагдъ Всемилостивѣйше удостоенъ Ордена свят. Владиміра второй степени большаго креста и съ тѣмъ почти вмѣстѣ назначенъ къ переводу изъ Могилевской второклассной Епархіи на Харьковскую третьеклассную каѳедру“... Къ этому же случаю и къ переводу изъ Харькова о. Іероѳей относитъ и слова ему Смарагда въ 1843 г.: „все зависитъ, какъ видишь, отъ какой-либо одной личности“ (т. е. графа Н. А. Пратасова). См. „Воспоминанія“ о. *Іероѳея* на л. 20—22 и 104.

[5]) Прот. *Т. И. Буткевичъ*, Иннокентій Борисовъ, стр. 138.

[6]) Объ этомъ еще изъ Вологды Иннокентій (Борисовъ) самъ просилъ 13 января 1842 года: см. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора № 28.672, л. 15.

былъ награжденъ орденомъ св. Владиміра 2-й степени большого креста за «постоянную ревность ко благу Православной Церкви и дѣятельную заботливость о духовной паствѣ, отличавшія его служеніе» [7]). Тѣмъ не менѣе онъ не замедлилъ отправиться на новое поприще въ Харьковскую епархію, гдѣ сразу всталъ на дѣловую почву, отклонивъ предложеніе Консисторіи о высылкѣ ему экипажа на границу губерніи и вообще прося «ни о чемъ не заботиться и отъ всего, похожаго на церемоніи, воздерживаться» [8]). Этимъ заранѣе былъ данъ опредѣленный планъ для всѣхъ отношеній. Пріѣхалъ Смарагдъ въ Харьковъ 20 мая 1840 г. въ 6 ч. по полудни и уже при первомъ пріемѣ членовъ Консисторіи съ секретаремъ, на третій день, показалъ выразительно, что будетъ во всемъ блюсти безкорыстную законность и не потерпитъ злоупотребленій, какія держались по снисходительности болѣзненнаго Мелетія [9]). При отсутствіи строгаго надзора вездѣ проявлялись неустройства. Новый архіепископъ нашелъ крайнюю «бѣдность дома» архіерейскаго [10]), который «такъ оскудѣлъ въ средствахъ, что Смарагдъ рѣшился отправить по Епархіи Іеромонаха за сборомъ

---

[7]) См. дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 185, гдѣ приведена и копія цитованной нами въ текстѣ Высочайшей грамоты. Ср. и у *И. Боричевскаго* на стр. 290.

[8]) См. дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 15, гдѣ на донесеніи послѣдней отъ 30 апрѣля 1840 г. Смарагдомъ отмѣчено: „Получ. въ Могилевѣ Бѣлорусскомъ Мая 8 1840.—За отзывъ благодарю, а впрочемъ прошу ни о чемъ не заботиться и отъ всего, похожаго на церемоніи, воздержаться". Ср. прот. *Т. И. Буткевичъ*, Историко-статистическое описаніе Харьковскаго каѳедральнаго Успенскаго собора, стр. 98. Совсѣмъ иначе поступилъ въ этомъ случаѣ преемникъ Смарагда Иннокентій, о чемъ см. у о. *Т. И. Буткевича*, Иннокентій Борисовъ, стр. 139.

[9]) См. у † *А. Н. Сергѣева* въ „Русской Старинѣ" 1909 г., февраль, стр. 218: „Мелетій былъ владыка милостивый, добрый и снисходительный; говорили, что онъ распустилъ консисторію, которая, пользуясь слабостью епархіальнаго начальника, отличалась не совсѣмъ-то благовидными поступками". Смарагдъ, конечно, зналъ объ этомъ и при упомянутомъ пріемѣ далъ понять свойственнымъ ему, характернымъ образомъ. Когда онъ вошелъ къ членамъ Консисторіи,—въ это время подъ окномъ залы нищій просилъ о милостынѣ. Смарагдъ быстро приблизился туда со словами: „Проходи, проходи, старина! Здѣсь ничего не подаютъ, а только сами берутъ" и потомъ „сказалъ присутствующимъ приличное случаю назиданіе"...

[10]) См. письма м. *Филарета* Смарагду въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія" 1870 г., кн. XII, стр. 39.

милостыни, и денежной, и хлѣбной, на вспоможеніе дому» [11]), жившему чуть не частными подаяніями [12]), если хозяину приходилось «изворачиваться» [13]). Отсюда ясно, какое обширное поле было для Смарагда въ Харьковской епархіи, въ которой онъ не могъ не обнаружить своей обычной энергіи. И мы знаемъ, что объ архипастырскомъ служеніи въ Харьковѣ онъ самъ смѣло докладывалъ своему преемнику Иннокентію (Борисову), что «дѣлъ консисторскихъ, сколько-нибудь важныхъ, послѣ него не осталось никакихъ, кромѣ дѣла о возстановленіи Ахтырскаго упраздненнаго монастыря» [14]). Это говоритъ о пастырской дѣятельности, но въ печати о ней пока совсѣмъ нѣтъ свѣдѣній. Извѣстно только, что Смарагдъ былъ весьма щедръ на награды духовенству, хотя клевета подозрѣвала и тутъ корыстные мотивы [15]), въ 1841 г. освятилъ вновь построенную Крестовоздвиженскую Муроносицкую церковь [16]), а 1 октября того же года при его архіерейскомъ молитвословіи былъ водруженъ крестъ на оконченной постройкою соборной колокольнѣ [17]). Но по самому свойству характера несомнѣнно, что всего этого слишкомъ мало, и мы должны искать данныхъ, которыя больше отвѣчаютъ личности Смарагда. Ихъ мы находимъ прежде всего въ «Воспоминаніяхъ» о. архимандрита Іероѳея (Добриц-

---

[11]) См. письма *Иннокентія* Херсонскаго къ Гавріилу Рязанскому въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1869 г., кн. I, отд. V, стр. 99.

[12]) См. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1899 г. № 13, стр. 646—647.

[13]) См. письмо *Смарагда* Иннокентію отъ 3 февраля 1842 г. изъ Харькова въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1896 г. № 16, стр. 558: „но домъ Архіерейскій (въ Харьковѣ) весьма бѣденъ, и я, Богъ вѣсть, съ какимъ трудомъ изворачиваяся, чтобъ содержать его, штатную братію, служителей и пѣвчихъ. При томъ множество ветхостей и недостатокъ домовыхъ службъ и выгодъ тяготили здѣшнее житье мое“.

[14]) См. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г. № 16, стр. 557. Ср. къ сему у † архіеп. *Филарета*, Историко-статистическое описаніе Харьковской епархіи, отд. V (Харьковъ 1859), стлб. 203 сл.

[15]) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матеріялы I, стр. 240.

[16]) См. у *К. П. Щелкова*, Историческая хронологія Харьковской губерніи (Харьковъ 1882), стр. 211.

[17]) † Архіеп. *Филаретъ*, Историко-статистическое описаніе Харьковской епархіи, отд. II (Москва 1857), стлб. 10; о. *Т. И. Буткевичъ*, Историко-статистическое описаніе Харьковскаго каѳедральнаго Успенскаго собора, стр. 99; *К. П. Щелковъ*, Историческая хронологія Харьковской губерніи, стр. 212.

каго), откуда и выписываемъ полностію сообщенія его о Харьковскомъ періодѣ, при чемъ читатель по этому отрывку получитъ достаточно конкретное понятіе о всемъ трудѣ. Вотъ in extenso собственныя слова о нашемъ Харьковскомъ архіепископѣ близкаго къ нему человѣка, знавшаго всѣ интимныя обстоятельства и стороны жизни [18]).

„Преосвященный Смарагдъ, живя въ Харьковѣ, не могъ скоро забыть о Могилевѣ. Владыкѣ многое не нравилось въ Харьковской епархіи. Дворянство доброе, купечество богатое весьма радушно относились къ своему Архипастырю и, по старинному обычаю, желали дарствовать Владыку отъ своего усердія. Послѣднее было для Преосвященнаго новостью неутѣшительною, особенно потому, что Архіерейскій Домъ былъ крайне бѣденъ, и собственныя средства къ содержанію были недостаточны. Владыку приглашали на обѣды, на духовные вечера; желали утѣшать его и [особенно] утѣшаться святительною Боговдохновенною бесѣдою: но Архипастырь не былъ свободенъ въ обращеніи. Всѣ вообще Харьковцы удивлялись этой сдержанности и спрашивали насъ: «Отъ чего мы—Харьковцы ничѣмъ не можемъ угодить Владыкѣ? Чѣмъ бы можно было услужить ему?» Многіе лично и многократно высказывались предъ Архипастыремъ и говорили: «Владыко! отъ чего Вы не любите насъ? Насъ всѣ Архипастыри любили!» Преосвященный былъ постоянно сосредоточенъ въ себѣ [скученъ]. Онъ не легко могъ забыть Могилевскую независимую жизнь и тѣ обстоятельства, какія сопровождали его перемѣщеніе изъ Могилева въ Харьковъ.

„Преосвященный въ Полотскѣ и въ Могилевѣ любилъ болѣе дѣло и уединеніе. Выѣзжалъ за городъ; любилъ пѣшую прогулку по саду и по полямъ собственнаго домоваго хозяйства съ лицами близкими, служебными: а въ Харьковѣ во всемъ этомъ встрѣтилъ стѣсненіе, и оставался одинокъ потому, что домъ Архіерейскій трехъэтажный, ходить по лѣстницамъ—дѣло неудобное, да и некуда и не для чего. Ректоръ

---

[18]) Цитуемъ по Кіевской редакціи „Воспоминаній“ о. *Іероѳея* (л. 23—33 обор.), при восполненіи изъ редакціи Рязанской (стр. 22 обор.—34 обор.) и при постоянномъ снесеніи съ нею; нѣкоторыя пояснительныя примѣчанія, отмѣченныя иниціалами *Н. Г.*, принадлежатъ намъ, а остальныя сдѣланы самимъ о. Іероѳеемъ.

Семинаріи [19]) былъ въ С. Петербургѣ на чредѣ [20]). А съ отцами Ректорами Владыка чаще всего любилъ проводить [свободное] время въ бесѣдѣ вмѣсто отдыха. Духовенство же Харьковское, по малочисленности своей,—судя по пространству и населенію города, — занято было своими дѣлами. Садъ, или огородъ при Домѣ, да и весь дворъ Архіерейскій представлялъ пустыню; освѣжиться воздухомъ было невозможно: лѣтомъ пыль постоянная среди торговаго, шумнаго, многолюднаго города; а къ этому времени, въ Маіѣ мѣсяцѣ подоспѣло самое перемѣщеніе; кромѣ главнаго Архіерейскаго корпуса, все въ Архіерейскомъ домѣ представляло развалины; средствъ домашнихъ къ возобновленію ветхостей не было; загородный домъ — Всесвятское—былъ въ запустѣніи; и самые выѣзды за городъ были очень наглядны. Владыка вообще не позволялъ себѣ отдыхать послѣ обѣда: а проходиться даже по двору было не возможно потому, что чрезъ Архіерейскій Дворъ была проходная дорога къ нижней Семинарской улицѣ. Скудна была пища для души; не чувствовалъ Владыка отдохновенія и по тѣлу.

„Особенно непріятно было то, что въ городѣ не было приличнаго Каѳедральнаго Собора. Каѳедральнымъ Соборомъ называлась небольшая, нѣкогда монастырская, а въ это время бывшая Домовая Покрова Пресвятыя Богородицы церковь, [въ то время] очень бѣдная, въ которой, при многолюдствѣ и усердіи народа къ благолѣпному Архіерейскому служенію, нельзя было совершать соборныхъ священнослуженій. И потому, какъ прежніе Архипастыри священнодѣйствовали въ

---

[19]) Прежде былъ Харьковскій Коллегіумъ, который переименованъ въ Духовную Семинарію указомъ Св. Синода 16 октября 1840 г. № 15.010, о чемъ см. и у *К. П. Щелкова*, Историческая хронологія Харьковской губерніи, стр. 212, а подробнѣе у проф. *І. А. Бродовича* въ „Богословской Энциклопедіи", т. XII (Спб. 1911), стлб. 297—302.—*Н. Г.*

[20]) Это былъ магистръ Казанской Дух. Академіи, Старохарьковскаго Преображенскаго Куряжскаго монастыря настоятель (до 1 іюля 1842 г.), архимандритъ Іоаннъ (Оболенскій), занимавшій Харьковскую ректуру въ 1830—1841 гг., затѣмъ бывшій ректоромъ въ своей родной Академіи до 7 мая 1844 г., когда онъ назначенъ въ Рязанскій монастырь, гдѣ и скончался 17 августа 1851 г.; „на чреду" вызывали его въ С.-Петербургъ въ 1840 г. См. о немъ у проф. *П. В. Знаменскаго*, Исторія Казанской Духовной Академіи, т. I (Казань 1891), стр. 26—31. Ср. также у *К. П. Щелкова*, Историческая хронологія Харьковской губерніи, стр. 195—196, 213. *Н. Г.*

градскомъ Успенскомъ Соборѣ, такъ поступалъ и Преосвященный Смарагдъ. Предъ самымъ прибытіемъ Архипастыря въ Харьковъ умеръ и регентъ пѣвческаго хора; хоръ былъ разстроенъ: а Владыка любилъ пѣніе; и въ Могилевѣ не рѣдко находилъ душевное удовольствіе въ своихъ покояхъ слушать пѣніе особенно малыхъ пѣвчихъ, отечески ихъ утѣшая. Въ Харьковѣ, кажется, ни одного разу Преосвященный не воспользовался этимъ удовольствіемъ.—И Протодіакона не было. Архипастырь пригласилъ было изъ Могилева одного Діакона для занятія Протодіаконской должности: но вызванный не оправдалъ Архипастырской надежды и не успокоилъ Преосвященнаго [21])... И все прочее, въ Харьковѣ, о чемъ не упоминаю, какъ нарочно сложилось неблагопріятно для Владыки, особенно на первый разъ.

„Обстоятельства эти, конечно, незначительны и не могли бы дѣйствовать на душу Архипастырскую: однако почитаю за необходимое имѣть все это въ виду, что бы лучше можно было опредѣлить нравственность и впечатлительность [неукоризненную нравственность] Святителя Божія. Скопленіе вышеописанныхъ, хотя и дѣйствительно не заслуживающихъ вниманія обстоятельствъ, не давало однакожъ льготы отдохнуть сердцу Архипастырскому; и одно за другимъ безпокоило его тѣмъ болѣе, чѣмъ менѣе взятое вмѣстѣ было достойно Великаго Дѣятеля. Не смотря однакожъ на то, все и маловажное, безпокоившее Владыку, касалось вмѣстѣ

---

[21]) Это былъ, очевидно, В. Ѳ. Никитскій (о которомъ см. у прот. *Т. И. Буткевича*, Историко-статистическое описаніе Харьковскаго каѳедральнаго Успенскаго собора, стр. 212—213). На справкѣ сего діакона о ставленикѣ Михаилѣ Титовѣ имѣется (въ дѣлѣ Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 581) такая резолюція Смарагда: „Когда жъ сей Титовъ произведенъ въ Ѵподіакона?—этого не обозначено, между тѣмъ какъ сіе здѣсь есть главное. Отецъ Ключарь имѣетъ это, ниже сего, дополнить и засвидѣтельствовать, а Никитскому, за таковую его небрежность въ подпискѣ и вообще за примѣчаемую разсѣянность, учинить строжайшее замѣчаніе, съ подпискою: впредь какъ въ настоящемъ случаѣ, такъ и вообще, въ важнѣйшей должности Протодіакона, имъ Никитскимъ занимаемой, быть внимательнѣйшимъ и болѣе степеннымъ и безошибочнымъ (ибо почти каждый разъ въ служеніи Архіерейскомъ онъ дѣлаетъ немаловажныя и меня смущающія ошибки). Причемъ ему подтвердить, что если и впредь будетъ дѣлать на ставленническихъ дѣлахъ подобныя, разсѣянность означающія, подписи: то дѣло это будетъ поручено Ѵподіакону Сулимѣ, который, повидимому, гораздо степеннѣе и основательнѣе сего Никитскаго въ дѣйствіяхъ своихъ“.—*Н. Г.*

и общества, всегда сочувствовавшаго Архипастырю своему въ добрыхъ и неблагопріятныхъ случаяхъ. Общество же Харьковское можно назвать исключительнымъ: оно было и взыскательно ко всему изящному.

„Конечно, такое, можно сказать, неестественное положеніе Архипастырское въ Харьковѣ было допущено высокимъ Божественнымъ Промысломъ, по невѣдомымъ судьбамъ Божіимъ, не иначе какъ для смиренія великой Святительской души ничтожными случайностями. Но главное впереди! Присовокупились весьма прискорбныя столкновенія [отношенія] со стороны свѣтской гражданской [власти], совершенно не соотвѣтствовавшія духу ревностнаго Архипастыря, пекшагося о благосостояніи стада Христова. Скажу только объ одномъ случаѣ, который поглотилъ, такъ сказать, всю жизнь Архипастырскую.

„Скоро Преосвященный отправился обозрѣвать новую свою Паству; былъ въ Чугуевѣ у главныхъ начальниковъ [у знаменитаго Инспектора] военнаго поселенія Резервной Кавалеріи, всегда уважавшихъ [человѣка высокой Христіанской нравственности, всегда уважавшаго] своихъ Архипастырей. Все было хорошо. Но Владыка по искренней своей довѣрчивой простотѣ не мало, вѣроятно, высказался съ откровенностію [22]). Кстати приспѣло время представленія духовенства къ наградамъ; и Инспекторъ Резервной Кавалеріи, Генералъ, впослѣдствіи Графъ Алексѣй Петровичъ Никитинъ отношеніемъ просилъ Владыку представить Чугуевскаго Дивизіоннаго Благочиннаго, Протоіерея Михайловскаго къ ордену св. Анны второй степени. Благочинный Протоіерей имѣлъ уже наперстный золотой крестъ на Георгіевской лентѣ, человѣкъ очень скромный, но вдовъ, и молодъ. У Преосвященнаго былъ свой взглядъ и свои предположенія относительно представленнаго и представленія. Владыка не могъ представить Протоіерея Михайловскаго къ наградѣ; но всего неосторожнѣе въ поступкѣ семъ то, что Архипастырь не отвѣчалъ Генералу, и не далъ знать о своемъ распоряженіи Военнопоселеннкому Управленію [23]). Это обстоятельство по-

---

[22]) Утверждать разговоровъ не могу, не участвовавъ лично въ бесѣдѣ. Но послѣдствія все разъяснили.—О. *І.*

[23]) Извѣстно, что два главные военно-поселенческіе начальника—генералъ А. П. Никитинъ и начальникъ штаба В. Д. Задонскій покровительствовали протоіерею Григорію Дюкову, за котораго съ успѣхомъ

служило поводомъ къ новымъ, еще бо́льшимъ непріятностямъ для Преосвященнаго. Въ слѣдъ за этимъ, предъ [всѣмъ вообще] Начальствомъ Духовнымъ въ С.Петербургѣ, свѣтскими Вельможами и другими вліятельными лицами далѣе и далѣе... возникли [возникали чрезвычайные] доносы и клеветы о Преосвященномъ съ самой невыгодной стороны; и превосходившіе всякое вѣроятіе [отъ лица, высокой Христіанской нравственности, всегда уважавшаго Архипастырей]. Всѣ дѣйствія Архипастырскія въ С.Петербургѣ были излагаемы въ превратномъ смыслѣ, въ предосудительномъ видѣ, и что Преосвященный, своею властію, будто бы дозволяетъ погребать въ церквахъ тѣла покойниковъ.

„О всѣхъ этихъ козняхъ и такомъ [необыкновенномъ и] могущественномъ противодѣйствіи Архипастырь въ то время ничего не вѣдалъ. Наконецъ, все высокое Духовное Начальство, знавшее Преосвященнаго Смарагда, какъ самаго ревностнаго, достойнѣйшаго и неукоризненной нравственности Архипастыря, поставлено было въ [сильное] недоумѣніе [относительно такихъ клеветъ на Святителя Божія]. Нѣсколько писемъ отъ Высокихъ Особъ разомъ получено было Владыкою [изъ С.Петербурга]. Его извѣщали о распространенныхъ [въ столицѣ] на счетъ Его Преосвященства слухахъ, удивлялись имъ, спрашивали о причинахъ этихъ слуховъ, просили увѣдомить [успокоить Духовное] Начальство, такъ какъ злыя вѣсти были только частныя [24]).

ходатайствовали предъ архіеп. Мелетіемъ (см. у † архіеп. *Филарета*, Историко-статистическое описаніе Харьковской епархіи, отд. IV, Харьковъ 1857, стлб. 18 сл.). Тоже повторилось при Смарагдѣ, но послѣдній 18 ноября 1840 г. приказалъ увѣдомить Задонскаго, что, по неимѣнію въ виду законныхъ основаній, епархіальное начальство не можетъ ходатайствовать о денежномъ награжденіи священника Дюкова за примѣрную дѣятельность его въ изученіи кантонистовъ закону Божію (см. дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г., 16 августа—18 ноября). Возможно, что о. Іероѳей навѣрно назвалъ фамилію, и рѣчь у него именно объ о. Дюковѣ. Во всякомъ случаѣ справки наши объ о. Михайловскомъ на мѣстѣ были безплодны, ибо въ Чугуевѣ не оказалось поселенскихъ архивовъ, и куда они поступили или пропали,—неизвѣстно.—*Н. Г.*

[24]) Такъ думало Духовное Начальство: но клевета и злоба, кажется, переступили послѣдніе высокіе пороги [послѣдній высокій порогъ], какъ докажутъ послѣдствія. Надѣюсь, подлинныя означенныя письма, по сему случаю полученныя, не могли быть затеряны Преосвященнымъ Смарагдомъ [находятся у наслѣдниковъ его]; и исторически, со временемъ, подтвердятъ мои воспоминанія.—О. *І.*

„Владыка, при домашнихъ своихъ неурядицахъ, сильно [еще сильнѣе] былъ потрясенъ этими вызовами. Не зналъ, что и отвѣчать потому, что и справедливаго въ злой молвѣ ничего не было, кромѣ одного случая, о дозволеніи погребсти въ церкви тѣло покойника.

Это случилось такъ: Помѣщикъ Волчанскаго уѣзда села Великаго Бурлука, Андрей Яковлевичъ Захаржевскій устроилъ въ томъ селѣ прекрасную каменную церковь, и для себя сдѣлалъ въ ней могилу съ каменнымъ склепомъ: но, не успѣвъ испросить Высочайшее соизволеніе на положеніе въ той церкви своего тѣла, въ Мартѣ мѣсяцѣ 1841 года скончался. Начальникъ штаба Резервной поселенной Кавалеріи Генералъ-Лейтенантъ Воинъ Димитріевичъ Задонскій, зять покойнаго Захаржевскаго, тотчасъ послалъ довѣреннаго Чиновника Г. В—ца къ Преосвященному Смарагду, просилъ Его Преосвященство лично пожаловать въ село Великій Бурлукъ, и предать землѣ тѣло покойнаго Андрея Яковлевича въ церкви. Въ то время была совершенная распутица; послѣдній снѣгъ сходилъ быстро; нельзя было ѣхать ни на саняхъ, ни на колесахъ въ повозкѣ. Владыка отвѣчалъ Г. В—цу, что ѣхать самъ не можетъ. «Поѣзжайте, — присовокупилъ Архипастырь,—назадъ, и моимъ Архипастырскимъ именемъ скажите Благочинному, что бы онъ, безъ всякаго сомнѣнія, предалъ тѣло покойника въ церкви, въ устроенной могилѣ». — «Мы приглашали О. Благочиннаго, — сказалъ Г. В—цъ [майоръ В.]: но онъ, Благочинный, знаете Владыко, человѣкъ мнительный и характера безпокойнаго, никакъ не согласился». — «Ну, такъ поѣзжайте, и пришлите его ко мнѣ, —отвѣчалъ Архипастырь,—я лично дамъ ему дозволеніе». — «Едва самъ я, на почтовыхъ могъ проѣхать въ сутки 80 верстъ, — сказалъ Г. Чиновникъ: а теперь, если ѣхать мнѣ обратно къ Благочинному, Благочиннаго прислать къ Вамъ и послѣ ожидать его въ В. Бурлукѣ, — на это потребуется недѣля времени; послѣдній путь уйдетъ, да и тѣло покойнаго уже третій день стоитъ безъ погребенія».—«Такъ вотъ же что я придумалъ: позвать ко мнѣ эконома», — сказалъ Владыка. Экономъ [о. Іероѳей] немедленно явился. Преосвященный, взявши меня своею рукою за плечо, при Г. Чиновникѣ, разсказываетъ мнѣ всю эту исторію; и присовокупляетъ: «Поѣзжай ты въ Бурлукъ и предай землѣ тѣло Андрея Яковлевича въ церкви, въ устроенной могилѣ,

по чиноположенію. Онъ—строитель церкви, человѣкъ благочестивой жизни: ему достойно и праведно лежать во храмѣ, его усердіемъ устроенномъ и украшенномъ. Возьми домашнихъ лошадей, человѣка и Іеродіакона съ собою». Я исполнилъ послушаніе, и вся эта исторія кончена обыкновенно. Въ вознагражденіе скромныхъ трудовъ нашихъ съ Іеродіакономъ и штатнымъ служителемъ и за прогоны на лошадей, за все вообще получилъ я [28 р. 56¹/₇ к. серебромъ, т. е.] сто рублей ассигнаціями [сторублевую ассигнацію]; и раздѣлилъ ихъ. А Преосвященному передалъ запечатанное письмо отъ владѣлицы помѣстья, дочери покойнаго [Андрея Яковлевича] Елисаветы Андреевны [З.]. Такъ скромно все это дѣло, возбужденное единственно по личнымъ интригамъ недоброжелателей Архипастыря.

„Послѣ этой случайности, т. е. послѣ смерти и погребенія тѣла Андрея Яковлевича Захаржевскаго Преосвященный лѣтомъ 1841 года отправился для обозрѣнія отдаленныхъ Старобѣльскихъ и Бѣловодскихъ церквей. На возвратномъ пути, какъ распоряжено по маршруту, нужно было ѣхать на Великій Бурлукъ, и ночевать съ тѣмъ, что бы на утро отправиться въ Харьковъ. [Я сопутствовалъ Архипастырю.] Владыка и не предполагалъ даже застать въ домѣ помѣщика, Воина Дмитріевича Зодонскаго, который, какъ Начальникъ штаба Военнаго поселенія, постоянно жилъ въ Чугуевѣ. Нечаянно Архипастырь засталъ Воина Дмитріевича въ Бурлукѣ; Генералъ необыкновенно обрадовался неожиданному Архипастырскому посѣщенію. «Я вотъ выстроилъ себѣ новый деревянный (огромнѣйшій) домъ,— сказалъ Генералъ;—и хочу заутра перейти жить въ немъ: прошу Васъ, Владыко, освятить мой новый домъ».—Преосвященный нѣсколько усомнился. «Я назаутра не приготовился служить, теперь уже поздно», — отвѣчалъ Архипастырь.—«Вы, Преосвященнѣйшій, благословите только воду освятить, и окропить мой домъ».—Утромъ на другой день Архипастырь исполнилъ желаніе благоговѣйнѣйшаго хозяина. Генералъ [25]) отъ всей души былъ доволенъ и благодаренъ [.Независимо

[25]) 22 декабря 1856 года въ письмѣ ко мнѣ Архипастырь изволилъ увѣдомить меня, что „Воинъ Димитріевичъ Задонскій, что въ Бурлукѣ, нынѣ дѣйствительно скончался. Человѣкъ былъ хорошій. Да пребываетъ въ царствіи небесномъ!“ (о. *І.*).—См. и у *насъ* въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 10, стр. 1242, и отдѣльно: Письма архіепископа Смарагда къ архимандриту Іероѳею (Спб. 1911), стр. 87.

отъ сего я слышалъ, что Воинъ Димитріевичъ], какъ истинный христіанинъ, признавая Святительское благословеніе великимъ Божіимъ даромъ для себя, своего семейства и для всего дома [,жертвовалъ отъ благъ усердія своего лично Архипастырю. Могу этому вѣрить — потому, что] за то, что я (сопровождавшій тогда Архипастыря въ его путешествіи) по порученію Владыки окропилъ домъ святою водою, послѣ освященія воды, Его Превосходительство пожаловалъ и мнѣ почетное вознагражденіе [двѣстѣ рублей ассигнаціями].

Часто [въ Харьковѣ] приглашали Архипастыря на погребеніе. (А въ Харьковѣ, городѣ богатомъ, наполненномъ почетнымъ Дворянствомъ и купечествомъ, всѣ за честь и христіанское утѣшеніе себѣ поставляли приглашать Преосвященнаго во время подобныхъ [прискорбныхъ] случайностей.) При посѣщеніи Епархіи въ городахъ и селахъ приглашали Архипастыря совершать Божественную литургію. Его Преосвященство, почти, никогда не [рѣдко когда] отказывался; и, имѣя удовлетворительное здоровье, для славы Божіей, съ удовольствіемъ исполнялъ благочестивое желаніе Христолюбивыхъ чадъ своихъ. Да и какъ было не исполнить, не удовлетворить искренней ихъ любви!—Случалось,—ѣдемъ, по маршруту, въ извѣстное мѣсто, къ непремѣнному сроку;— и вдругъ, среди дороги кричатъ: стой!—Смотримъ: къ экипажу является депутація съ просьбою поворотить версту, двѣ, пять въ сторону; и посѣтить домъ въ деревнѣ, или въ хуторѣ. Никакія убѣжденія со стороны Архипастыря въ невозможности исполнить желаніе Боголюбцевъ, никакіе отказы не помогали. — «Воля ваша, Владыко; а мы поворотимъ лошадей въ хуторъ. Не оскорбляйте насъ!»—говорили благочестивые Харьковцы. Нечего дѣлать: надо было ѣхать въ хуторъ.—Зайдетъ, бывало, въ домъ Архипастырь; благословитъ всѣхъ; сядетъ минуты на три-четыре; съ любовію, съ улыбкою иногда сдѣлаетъ отеческое милостивое замѣчаніе за причиненное замедленіе въ пути. Но для хозяевъ Христолюбивыхъ посѣщеніе Святительское составляетъ духовный восторгъ, эпоху въ жизни [26]). Благодарность Архипастырю

[26]) Не то бывало въ другихъ Православныхъ Епархіяхъ. „Меня, случалось, ожидаютъ; вхожу въ комнату: а въ комнатѣ и свѣту Божія не видно отъ табаку. Такіе ....!“ жаловался иногда Архипастырь въ назиданіе наше.—О. *I*.

безпредѣльна. Всю свиту съ любовію, радушіемъ принимаютъ, угощаютъ и благодарятъ. Да, Харьковцы — народъ истинно добрый и къ своимъ Архипастырямъ приверженный. Держались Авраамовыхъ обычаевъ. Бывшій Харьковскій Преосвященный Иннокентій 1, какъ товарищъ по С.Петербургской Академіи и любимый другъ Преосвященнаго Смарагда [27]), писалъ къ нему однажды изъ Харькова съ удивленіемъ, и съ любовію отзывался о Харьковцахъ. Прежде, пока самъ не былъ въ этой странѣ, иногда Владыка вспоминалъ въ бесѣдѣ нѣкоторыя загадочныя слова своего друга-Святителя: но не понималъ ихъ смысла. Теперь мы и еще готовы повторить, что Харьковцы народъ добрый. Бывало подъѣзжаемъ къ границѣ уѣзда: ямщикъ сдерживаетъ лошадей; къ экипажу подходятъ: слѣдующаго уѣзда Предводитель уѣзда, Земскій Исправникъ, Окружной Начальникъ и нѣсколько другихъ Дворянъ, усердныхъ и вліятельныхъ. А между тѣмъ все Начальство оставляемаго уѣзда провожаютъ Архипастыря изъ уѣзда въ уѣздъ; и все это въ парадной формѣ; и на радостяхъ предлагаютъ усерднѣйшее хлѣбосольство для дорогаго гостя.

„Архипастырь однакожъ всегда признавалъ неумѣстными, хотя и добродушныя приглашенія въ дорогѣ, хотя и повиновался имъ. Онъ любилъ аккуратно исполнять маршрутъ, что бы нигдѣ не было задержки ни духовенству, ни хозяевамъ, у которыхъ предназначаемы были отдыхи и ночлеги, ни лошадямъ, ни безполезной траты времени народу въ ожиданіи. Чтобы устроить предполагаемое обозрѣніе церквей, Владыка предписывалъ Духовнымъ Правленіямъ и благочиннымъ сдѣлать обстоятельное распоряженіе и расчисленіе времени священнослуженій именно только тамъ, гдѣ прилично и гдѣ бы сами прихожане пожелали просить о томъ Архипастыря. А безъ извѣщенія Духовенства не предпринималъ путешествія, что бы никому не случилось непріятности или оскорбленій на случай непорядка [28]).

---

[27]) Это былъ Иннокентій (въ мірѣ Илья Өеодоровичъ) Александровъ, занимавшій Слободско-Украинскую и Харьковскую каѳедру съ 19 мая 1832 г. по 22 іюня 1835 г. и скончавшійся епископомъ Екатеринославскимъ—на покоѣ въ Куряжскомъ монастырѣ 3 апрѣля 1869 г. См. о немъ и у † *А. С. Родосскаго* на стр. XXXVII, 168—169.—*Н. Г.*

[28]) И въ другомъ мѣстѣ о. *Іеровей* пишетъ (л. 74 обор.): „Преосвященный всегда предварительно извѣщалъ Духовенство предъ выѣздомъ

„Святое, Богопріятное, а паче благопотребное Святительское дѣло было бы показать собою примѣръ самоотверженія и безпристрастія ко всему временному. И надѣюсь, что убѣжденіе мое будетъ вѣрно, если я скажу, что и Преосвященный Смарагдъ былъ «утвержденъ въ той же мысли, въ томъ же разумѣніи» [1 Кор. I, 10], какъ слѣдующія обстоятельства покажутъ.

„Архипастырь находился въ странѣ богатой, просвѣщенной, между людьми всякихъ оттѣнковъ разума, вѣры и немощи. И при этихъ обстоятельствахъ, конечно, долженъ былъ сообразоваться съ великимъ Учителемъ языковъ, который сказалъ [1 Кор. IX, 22] о себѣ: «Быхъ всѣмъ вся: да всяко нѣкія спасу». Онъ «искалъ не своей пользы, но иныхъ, да спасутся» [1 Кор. X, 33].—Да и какъ было поступать Преосвященному Архипастырю съ усердствующими чадами доброй

для посѣщенія Епархіи. Онъ никогда никого не безпокоилъ нечаяннымъ наѣздомъ; никогда не имѣлъ въ виду цѣли, что бы застать кого либо въ неисправности; зналъ человѣческую на подобные случаи немощь; а желалъ только, что бы все было исправно и удовлетворительно къ его пріѣзду и къ общему успокоенію". Вотъ, для примѣра, собственноручно писанная черновка указа, разосланнаго по Харьковской епархіи лѣтомъ 1840 г. (въ дѣлѣ Харьковской Дух. Консисторіи, 1840 г., № по архиву 227, л. 2—3): „Его В. Преосв. Смарагдъ Арх. Харьк. и Архипастырскій, намѣреваясь обозрѣть по возможности всѣ церкви Старобѣльскаго и Изюмскаго уѣздовъ, приказалъ предписать Изюмскому Духовному Правленію: 1) дабы оно, немедленно снесшись съ мѣстнымъ гражданскимъ начальствомъ, назначило маршрутъ, по коему безпрепятственно можно былобъ объѣхать оныя церкви; 2) въ семъ маршрутѣ помѣстить и военно-поселенскія церкви, не всѣ однакожъ, но тѣ только, кои стоятъ на пути къ церквамъ, въ одномъ Епархіальномъ вѣдомствѣ состоящимъ; 3) въ маршрутѣ назначить, гдѣ и въ какихъ болѣе благовидныхъ церквахъ можно имѣть Архіерейское служеніе, располагая такъ, чтобъ служеніе было чрезъ день или дня черезъ два по желанію Гг. помѣщиковъ и прихожанъ и чтобъ въ каждый день можно было осмотрѣть болѣе 5-ти церквей, на растояніи до 40 верстъ, и имѣть выгодный ночлегъ какъ Его Высокопреосвященству, такъ и Архіерейской свитѣ; 4) озаботиться означить станціи, гдѣ въ какой день можнобъ перемѣнить лошадей, коихъ въ пристойныхъ мѣстахъ должно быть своевременно выставлено 16 или 18 изъ числа обывательскихъ, по проселочнымъ дорогамъ, за каковую поставку лошадей имѣютъ быть плачены поверстныя деньги; 5) гдѣ предвидятся трудные въ каретномъ экипажѣ проѣзды, тамъ осмотра церквей не назначать; 6) маршрутъ назначить съ 24 августа, т. е. со дня выѣзда изъ Харькова по 20 число м. сентября, и оный представить Его В. Преосвященству не позже 22 текущаго мѣсяца по слѣдующему примѣрному росписанію..."—*Н. Г.*

своей Паствы, когда они желали служить ему отъ всей, можно сказать, души, какъ объ этомъ мы уже и говорили. Примѣняя и наши холодныя чувства къ состоянію сердечному людей болѣе добрыхъ и радушныхъ, полагаемъ, что всякъ можетъ оскорбиться, если бы его усердіе было отвергнуто; другой, пожалуй, и озлобится. Судимъ именно по собственному сознанію. Вотъ, на примѣръ.—Владыка, посѣтивъ [однажды] село Бобрикъ, совершалъ въ сельской церкви Божественную литургію. Потомъ приглашенъ къ доброму молодому Барину Г. Р— кушать. Радушный хозяинъ, здѣсь только познакомившійся съ Архипастыремъ, послѣ всего, просилъ позволенія у Владыки подарить Его Преосвященству карету. Преосвященный отказался принять. [«Для чего же мнѣ; и куда мнѣ съ нею дѣваться?» —сказалъ Владыка.— «Вы только благословите: мы сами доставимъ ее Вамъ въ Домъ»,—отвѣтилъ Г. Р.]. Не смотря на то, Владыка еще не возвратился изъ путешествія; а экипажъ былъ уже доставленъ въ Архіерейскій Домъ Г. Р—мъ [29]). Этимъ дѣло не кончилось. Узнавъ объ этомъ экипажѣ, Почетный Потомственный Гражданинъ и Кавалеръ, К. Н. К., и осмотрѣвши оный, нашелъ его въ непорядкѣ; и по пріѣздѣ Владыки, просилъ Его Преосвященство дозволить ему К. самымъ лучшимъ образомъ отдѣлать экипажъ въ его Г. К. экипажномъ заведѣніи. Между тѣмъ всякое подобное усердіе принималось и невольно, и съ болѣзнію сердца. При этомъ Владыка всегда воспоминалъ съ удовольствіемъ о Могилевской независимой жизни, въ которой ничего подобнаго не случалось, хотя и тамошняя каѳедра не славилась изобиліемъ.

„Къ слову и о невнимательности Архипастыря къ предметамъ личной его собственности можно присовокупить, что достопочтенная помѣщица М. И. Ш. [Марѳа Ивановна Шагарова], жившая тогда въ Ахтыркѣ [30]), поручила мнѣ [кажется]

---

[29]) Имѣется въ виду, конечно, слобода Бобрикъ (или Великій Бобрикъ), въ Сумскомъ уѣздѣ, и мѣстный помѣщикъ Григорій Н. Рахмановъ, о чемъ см. у † архіеп. *Филарета*, Историко-статистическое описаніе Харьковской епархіи, отд. III (Москва 1857), стлб. 373—376.—*Н. Г.*

[30]) М. И. Ш. въ послѣдствіи была Игуменьею Московскаго Хотьковскаго дѣвичьяго Монастыря (о. *Іероѳей*).—Это Марѳа Ивановна Шагарова—въ монашествѣ Магдалина, была переведена изъ Брусенскаго монастыря игуменьей Покровскаго Хотькова монастыря въ 1849 г. и скончалась въ октябрѣ 1859 г. См. у † *М. Строева* стлб. 231 и у † о. *С. К.*

два брильянтовыхъ перстня передать въ собственность Архипастырю для устройства Архіерейской митры. Въ то же время отъ Ахтырскаго Собора поручено было собственно для устройства каѳедральной Ахріерейской митры (а не въ собственность Владыки) нѣсколько вещицъ съ дорогими камнями и [кажется] сто рублей ассигнаціями на прогоны до Москвы, куда Преосвященный предполагалъ послать довѣренное лицо для постройки Соборной парадной ризницы и для передѣлки старыхъ Соборныхъ [Архіерейскихъ] митръ. Обо всемъ этомъ, а равно и о расходѣ вышеозначенныхъ денегъ, [мною] репортовано въ свое время; и донесенія [мои], или дѣло имѣется въ Харьковской Духовной Консисторіи. Но дорогія вещицы, М. И. [Марѳою Ивановной] подаренныя, и принадлежавшія къ собственности Архипастырской, не были взяты Владыкою подъ личное храненіе, и оставлены у меня. Я представилъ оныя Архипастырю только тогда, когда долженъ былъ отправиться въ Мценскъ, на постоянное жительство [31]). Никакихъ вообще цѣнныхъ, ни другихъ излишнихъ предметовъ у Владыки не было. Было только довольно интересныхъ книгъ: но, при частыхъ переводахъ, Преосвященный долженъ былъ и съ книгами разстаться. Часть своей библіотеки оставилъ Полотскимъ училищамъ; а лучшую [большую] часть книгъ подарилъ Могилевской Духовной Семинаріи [32]). Преосвященный, въ полномъ смыслѣ, былъ странникъ; и, можно сказать: «съ однимъ жезломъ» [ср. Мрк. VI, 8] переходилъ пути дальнихъ своихъ переводовъ [33]).

[„Добрыхъ Харьковцевъ нельзя винить въ подкупѣ, если они, по добродушію своему, чѣмъ-либо служили Архіерейскому Дому, или и Архипастырю своему отъ своего усер-

---

Смирнова, Покровскій Хотьковъ дѣвичій монастырь, Москва 1858. О ней многократно упоминается въ письмахъ м. *Филарета* къ Антонію (Медвѣдеву), намѣстнику Лавры, т. I, стр. 64, 234, 252; т. II, стр. 59, 253—255, 256—257, 283, 284—285, 380, 384, 394—395, 398, 410—411, 413, 425—426, 449—454, 465, 482, 494—495; т. III, стр. 107, 150—151, 353, 354, 384, 369, 424.

[31]) А случилось это съ назначеніемъ о. Іеро̂ѳея настоятелемъ Мценскаго Петропавловскаго монастыря 17 марта 1847 года.—*Н. Г.*

[32]) За что Преосвященный получилъ отъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода признательность и благословеніе.— О. *І.*

[33]) Именно: Съ двумя племянниками и тремя спутниками изъ Полотска, изъ Могилева, Харькова и изъ Астрахани всего на все было у Владыки только два экипажа для личнаго помѣщенія и для всего Архипастырскаго убогаго скарба и всѣхъ спутниковъ. И болѣе ничего.—О. *І.*

дія. — Харьковъ богатъ всевозможными продуктами. Какъ только что-либо получается изъ-за границы—апельсины, лимоны, ананасы, или Донскія рыбы, винограды,—все, бывало, первое на благословеніе приносится Харьковцами для Архипастыря; чай, сахаръ и подобное за обычай жаловали добрые люди. Но Преосвященный принималъ эти приношенія съ болѣзнію для души и сердца, хотя и съ улыбкою, можетъ быть, на устахъ, повинуясь усердію, а болѣе всего обстоятельствамъ недостаточности Архіерейскаго дома; и всегда вспоминалъ съ удовольствіемъ о Могилевской независимой жизни, въ которой ничего подобнаго не случалось.]

[„Кстати разсказать случаи, какъ Харьковцы любили обращаться и съ нами. Я жилъ, могу сказать, уединенно, занимаясь своимъ послушаніемъ; нигдѣ въ гостяхъ самъ не бывалъ. Ко мнѣ однажды вечеромъ пожаловалъ Харьковскій купецъ, Малороссъ, Г. С—къ; и мы съ нимъ провели вечеръ скромно; я угостилъ пріятнаго посѣтителя, чѣмъ Богъ послалъ. На утро, очень рано, я вышелъ въ переднюю комнату; и вижу у двери моей голову сахару, фунтъ чаю, вино и проч. Что̀ это и откуда? спросилъ я служителя. Отъ Г. С—ка, отвѣтилъ служитель. Но разсказамъ о добродушіи Харьковцевъ не было бы и конца; поэтому я и не могу не сказать о послѣднемъ случаѣ, который еще болѣе характеристиченъ.—Когда полученъ указъ о перемѣщеніи Преосвященнаго въ Астрахань, многіе Гг. помѣщики и другіе стремились въ Харьковъ получить отъ Архипастыря прощальное благословеніе. Я, какъ экономъ и вмѣстѣ казначей Харьковскаго Архіерейскаго Дома, приготовлялъ уже къ сдачѣ все имущество и отчетность Архіерейскаго Дома, и былъ чрезвычайно занятъ. Въ это время является ко мнѣ Сумскаго уѣзда помѣщикъ, съ которымъ я одинъ разъ видѣлся, а уѣзжая изъ Харькова, едва ли и могъ видѣться когда-либо. Посѣтитель мой былъ у Архипастыря, и со скорбію говорилъ мнѣ: «Владыка отъ насъ уѣзжаетъ!»—«Воля Божія!» отвѣчалъ я. «Вѣроятно, и вы не оставите его?»—«Не знаю; какъ Господь устроитъ», сказалъ я. Не долго бесѣдовавши со мною, добрый Господинъ всталъ, и, прощаясь со мною, подаетъ мнѣ пятьдесятъ рубл. ассигнаціями. Я смутился, и не взялъ. «Я не заслужилъ вашего благоволенія, и ничѣмъ не могу отслужить вамъ», сказалъ я Достопочтенному Гостю. «Ради Бога, пріимите,—обратился ко мнѣ благодѣтельный

Господинъ:—мы, можетъ быть, никогда не увидимся; прошу принять это на память и молиться». Я смирился. Такова была жизнь въ Харьковѣ. Что̀ знаю, о томъ передаю на судъ Божій и человѣческій.]

„А между тѣмъ и при такомъ положеніи нестяжательности, было нѣсколько плачевныхъ случайностей и оскорбленій. Но Владыка не уронилъ ни одного слова за обиды“ [34]).

Таково сказаніе о. Іероѳея о Харьковскомъ служеніи преосвящ. Смарагда. Оно рисуетъ намъ собственно лишь обстановку и настроеніе, при которыхъ работалъ послѣдній, и тѣмъ самымъ точнѣе опредѣляетъ подлинную цѣнность совершенныхъ имъ трудовъ. Спрашивается теперь, что̀ же было предпринято и достигнуто архіеп. Смарагдомъ? По его собственнымъ словамъ, найденное имъ положеніе Харьковской епархіи было довольно удовлетворительное. Послѣ первой своей поѣздки онъ такъ писалъ Св. Синоду: «По причинѣ недавно послѣдовавшаго перемѣщенія моего изъ Могилевской въ Харьковскую Епархію и оказавшейся потребности быть въ Епархіальномъ городѣ для производства накопившихся дѣлъ, рукоположенія ставленниковъ и возможнаго устройства самаго помѣщенія домашняго хора и ризницы Архіерейской, запущенныхъ по причинѣ весьма долговременнаго болѣзненнаго состоянія моего Предмѣстника, не представлялось въ лѣтнее прошедшаго 1840 года время довольно свободнаго времени для обширнаго обозрѣнія церквей Харьковской Епархіи. Одна-

[34]) При выѣздѣ, напр., изъ одного Архіерейскаго Дома, и послѣ послѣдняго прощанія и благословенія, садясь въ экипажъ, Архипастырь у экипажа встрѣчаетъ бывшаго своего Домоваго эконома, который изъ подъ ногъ Святителя дерзаетъ вынуть медвѣжью кожу. Она, говоритъ, принадлежитъ Архіерейскому Дому. Изъ другой... Епархіи, откуда Владыка изволилъ выѣхать, пишутъ, что оставленныя Его Преосвященствомъ вещи Архіерейскому Дому не нужны; и потому нѣкоторыя (въ испорченномъ видѣ) съ письмомъ домоваго Казначея возвращаются; а объ остальныхъ Казначей проситъ Владыку поручить передать ихъ по Его Архипастырскому назначенію, и за эти вещи возвратить... Архіерейскому Дому деньги, по счету!—Архипастырь не возразилъ ни слова, вынесъ деньги, и отдалъ для отсылки ихъ тому лицу, кто ихъ требовалъ. А вещи Архипастырскія и экипажи по сей день остаются въ томъ же... Архіерейскомъ Домѣ. Владыка о нихъ не дѣлалъ никакого распоряженія (о. *I.*). Ср. и у *насъ* въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 756. и отдѣльно: Письма архіепископа Смарагда къ архимандриту Іероѳею (Спб. 1911), стр. 20—21.

кожъ кромѣ церквей и двухъ монастырей Епархіальнаго города, успѣлъ я осмотрѣть въ Сентябрѣ мѣсяцѣ въ трехъ уѣздахъ—Изюмскаго, Старобѣльскаго и Волчанскаго 124 приходскія церкви [35]).

«Всѣ онѣ, исключая пяти бѣднѣйшихъ, имѣютъ приличное благолѣпіе, содержатся въ чистотѣ и опрятности и отъ усердія прихожинъ достаточно снабжены всѣмъ для Богослуженія нужнымъ.

«Духовенство при нихъ находящееся и въ особенности Священство трезво, благочестиво, домостроительно и миролюбиво. Благочиннический надъ онымъ надзоръ наибольшею частью оказался вѣрнымъ.

«Религіозное состояніе прихожанъ представлялось весьма въ удовлетворительномъ состояніи. Между Малороссійскими прихожанами вообще никакихъ расколовъ и ересей нѣтъ; а заѣзжихъ изъ Великой Россіи раскольниковъ здѣсь весьма маловажное число, ни откуда впрочемъ не заимствующее своего подкрѣпленія и умноженія.

«Замѣченныя Причтамъ погрѣшности большею частью заключались въ не совсѣмъ исправномъ веденіи ими записныхъ церковныхъ книгъ; каковыя неисправности то непосредственно мною, то посредствомъ Консисторіи внушено кому слѣдуетъ исправить.—Вообщежъ значительныхъ неисправностей и обстоятельствъ, заслуживающихъ особеннаго вниманія Высшаго Начальства, при осмотрѣ церквей не оказывалось» [36]).

Представленная сейчасъ картина имѣетъ свѣтлый колоритъ, но на фонѣ ея имѣлось въ дѣйствительности достаточо тѣней и темныхъ пятенъ. Сюда прежде всего нужно отнести разные дефекты въ средѣ духовенства. Смарагдъ стремился къ тому, чтобы оно стояло на высотѣ своего положенія, а фактически бывало, что священники роняли свой санъ зазорною жизнію [37]) или подавали соблазнъ несоблюденіемъ законности [38]). Особенно раз-

---

[35]) См. дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 227, гдѣ значится, что на эту поѣздку изъ суммъ архіерейскаго дома было заимствовано 339 руб. $11^3/_7$ коп.

[36]) См. дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 227.

[37]) Ibid. 1840 г. № 94 о распутствѣ вдоваго свящ. В. Виноградова, оправдательную просьбу котораго Смарагдъ нашелъ „фальшивою".

[38]) Ibid. 1840 г. 5 ноября—9 декабря о свящ. Башинскомъ, яко бы служившемъ панниxиду по самоубійцѣ Цукоровѣ.

вито было пьянство [39]), которое Смарагдъ называлъ мерзостнымъ [40]) и гнуснымъ, выслѣживая пьянственныя болѣзни съ рѣшительностію, но не безъ снисходительности [41]). Собирались даже цѣлые такіе причты, почему надо было «разводить по разнымъ мѣстамъ пьянственную компанію» [42]). Порою священники столь мало внушали довѣрія, что ихъ приходилось назначать только въ двухкомплектные приходы подъ опеку настоятелей [43]). Не всегда замѣчалась достаточная благоговѣйность богослуженія [44]),—и даже Харьковскіе іереи погрѣшали противъ корректной исполнительности [45]). Были случаи, что иные назначались въ приходы на срокъ для испытанія [46]), а вдовцамъ рекомендовалось лучше принять мона-

---

[39]) См., напр., дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. 22 февраля (№№ 13—39) о свящ. Ѳ. Титовѣ, отправленномъ въ монастырь на три года.

[40]) Ibid. 1840г. № 185 обо всемъ причтѣ села Бранникова (ср. прим. 42).

[41]) Оба выраженія см. ibid. 1841 г. 21 февраля № 37 о нетрезвости свящ. Ѳ. Приходина (ср. прим. 43) и пономаря Д. Чернявскаго. Еще примѣръ. 15 января 1841 г. Харьковскій благочинный о. Малиновскій рапортомъ донесъ, что въ 4 1/2 часа по полудни онъ нашелъ на улицѣ въ безчувственно пьяномъ видѣ какого-то священника или діакона. Смарагдъ далъ такую резолюцію: „по вытрезвленіи онаго пьяницы, объявить ему за таковый всенародный соблазнъ запрещеніе священнослуженія, ношенія рясы и рукоблагословенія, а потомъ строжайше, въ чемъ слѣдуетъ, допросивъ его, разсмотрѣть, и съ мнѣніемъ представить, содержа подъ стражею въ Консисторіи, впредь до особаго приказанія“. По надлежащемъ выясненіи дѣла Смарагдъ постановилъ: „слѣдовало бы низвести въ причетники на весьма продолжительное время, но уважая первое еще паденіе его, собственное его признаніе и раскаяніе въ ономъ гнусномъ и соблазнительномъ пьянственномъ поступкѣ, шестидневное содержаніе его въ Консисторіи подъ стражею и надежду будущаго исправленія, не низводя въ причетники, поступить только съ нимъ по опредѣленію Консисторіи отъ 16 Генваря, возвративъ ему при томъ и рясу“.

[42]) Ibid. 1840 г. № 180 о невоздержной жизни села Бранникова свящ. А. Ѳедорова, діакона Г. Лебедева и дьячка В. Гаголева (ср. прим. 40).

[43]) Ibid. 1841 г. 21 февраля № 37 и 1841 г. 4 ноября № 11 о свящ. Ѳ. Приходинѣ (ср. 810, 41. 815, 73).

[44]) Ibid. 1840 г. 5 августа (№ 147) о свящ. С. Илларіоновѣ и П. Кульчиновскомъ, допустившихъ, что св. дары „всплѣснѣли“ (ср. стр. 814, 69); 1841 г. № 48 о пролитіи даровъ свящ. М. Голубовымъ.

[45]) Ibid. 1840 г. № 424 о небытіи на царскомъ молебнѣ Харьковскихъ протоіереевъ Маевскаго, Рогальскаго, Прокоповича и священниковъ Тарановскаго, Клеванова и Мухина.

[46]) Ibid. резолюція Смарагда отъ 31 октября 1841 г. по прошенію свящ. П. Маслова объ опредѣленіи въ село Новая Рябина.

шество [47]). Развелось немало безмѣстныхъ праздношатающихся священниковъ, которыхъ не легко было выселить изъ Харькова и пристроить [48]). Нельзя было оставлять долго приходы праздными [49]), хотя часто не находилось достойныхъ кандидатовъ [50]), какихъ Смарагдъ не всегда успѣшно ожидалъ изъ числа учениковъ богословія Харьковскаго Коллегіума [51]). Разумѣется, еще менѣе безукоризненны были другіе члены причта. Здѣсь архипастырь старался собственно не пускать подобныхъ лицъ въ Харьковъ [52]) и удалять оттуда [53]). Діаконы оказывались неудовлетворительными [54]) даже при соборѣ [55]) и

[47]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1841 г. № 23 по жалобѣ надворнаго сов. М. Кусакова на свящ. Романова за отказъ его отпѣть молебенъ и освятить воду; въ концѣ всего Смарагдъ предлагалъ „Романову совѣтовать отъ своего лица, чтобъ онъ, яко престарѣлый, вдовый, неученый и нетрезвенный, просился со временемъ за штатъ, или въ монастырь, гдѣ его принять пожелалибъ“.

[48]) Ibid. 1840 г. № 307; 1840 г. № 262.

[49]) Ibid. 1840 г. № 174.

[50]) Ibid. 1840 г. № 73 о діаконѣ I. Дмитріевѣ, просившемся на мѣсто уволеннаго за штатъ отца своего, священника села Братцовки, послѣдовала 31 мая 1840 г. такая резолюція: „какъ ставленникъ Дмитріевъ явился къ Святителю безъ оказанія ему подобающихъ знаковъ чинопочтенія: то впредь до изученія, какъ должно являться къ Рукоположителю (о чемъ довольно изображено въ чиновникѣ Архіерейскомъ и по преданію всѣхъ Великороссійскихъ Епархій извѣстно), въ просьбѣ ему отказать; а по изученіи дозволяется ему явиться, къ чему былъ призываемъ“.

[51]) Ibid. 1840 г. № 130: Смарагдъ 12 іюня отказываетъ діакону г. Валокъ въ опредѣленіи священникомъ къ мѣстной градской Рождество-Богородицкой церкви и предписываетъ „предложить это мѣсто ученикамъ Богословіи“.

[52]) Ibid. 1841 г. № 269 по прошенію дьячка села Бабаевъ А. Черేванецкаго о перемѣщеніи къ Харьковской Вознесенской церкви.

[53]) Ibid. 1840 г. № 9 о дьячкѣ Гр. Щербацкомъ въ резолюціи отъ 12 марта 1841 г. предписывается „и вообще на градскихъ дьячковъ, не разумѣющихъ ни пѣніи Ирмолойнаго, ни правильнаго чтенія, обратить (благочинному) Малиновскому особенное свое вниманіе и негодныхъ представлять со временемъ къ высылкѣ изъ города въ деревни съ укомплектованіемъ праздныхъ мѣстъ причетниками наилучшими и способнѣйшими, соотвѣтствующими достоинству города Харькова“. Ibid. 1841 г. № 264, гдѣ резолюція Смарагда отъ 26 августа гласитъ: „Желательно мнѣ Епархіальный городъ Харьковъ вовсе очистить отъ нетрезвенныхъ и неблагонадежныхъ людей“, почему отказывается діакону П. Понятовскому въ назначеніи туда.

[54]) Ibid. 1840 г. № 264: опасеніе, что опускаемый на приходъ діаконъ Д. Лукашевъ „и паки можетъ предаться невоздержанію“.

[55]) Ibid. 1840 г. № 567—о пьянственныхъ поступкахъ діакона каѳедральнаго собора Петра Понятовскаго, о которомъ и послѣ благопріят-

иногда—«къ великому удивленію Смарагда и къ совершенному посрамленію Коллегіумскаго ученія»—не могли и не умѣли читать пославянски [56]). Низшіе причетники преизобиловали отмѣченными качествами [57]), были малограмотны [58]), неуживчивы на мѣстахъ [59]), допускали «затѣйливыя дѣла» [60]) въ родѣ подозрительныхъ аферъ [61]) и по временамъ бывали такъ плохи, что являлась необходимость исключать ихъ изъ духовнаго званія [62]). Смарагдъ не стѣснялся прещеніями,—и по

наго отзыва о. А. Кустова Смарагдъ предписывалъ, чтобы „онъ протоіерей впредь доносилъ о томъ именно: пьетъ ли Понятовскій горѣлку, если пьетъ, то въ какой мѣрѣ, а если не пьетъ, то съ котораго времени пересталъ, и есть ли хотя малая надежда къ оставленію имъ Понятовскимъ на все будущее время?"

[56]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 43 объ опредѣленіи ученика Праведникова діакономъ къ церкви села Борокъ.

[57]) Ibid. 1840 г. 24 мая № 37 о дьячкѣ П. Родіоновѣ, опредѣленномъ Консисторіею „въ служительскую должность для удержанія его отъ пьянства и другихъ поступковъ" и просившемъ освободить его отъ этой должности, при чемъ—по резолюціи Смарагда—„за таковое нелѣпое прошеніе обличеннаго въ пьянствѣ дьячка, и напрасное утружденіе Начальства Епархіальнаго, слѣдовалобъ его строжайше наказать". Ibid. 1840 г. 23 іюля № 263: просившему дозволенія жениться пономарю М. Дикареву „сдѣлать въ Консисторіи наставленіе, чтобъ прежде, нежели вступить въ бракъ, изучилсябъ всѣмъ причетническимъ предметамъ съ посвященіемъ въ стихарь: ибо, если нынѣ въ одиночествѣ не успѣлъ онъ приготовить себя къ тому, что каждому причетнику знать необходимо нужно; то тѣмъ паче, по вступленіи въ супружество и при усиленныхъ хозяйственныхъ занятіяхъ, не будетъ ему возможности изучиться предметамъ, на всю его жизнь необходимо нужнымъ". Ibid. 1840 г. № 33: отрѣшается отъ должности нерадивый дьячекъ П. Романовскій за небрежное служеніе. Ibid. 1840 г. № 11 о „неразумѣніи нотнаго пѣнія и церковнаго устава" дьячка П. Должанскаго. Ibid. 1840 г. № 85: „пьянственная слабость" дьячка Н. Буцкаго.

[58]) Ibid. 1840 г. № 33 о пономарѣ М. Торанскомъ, что онъ „малограмотный и потому въ духовномъ званіи нетерпимый".

[59]) Ibid. 1840 г. № 75 о дьячкѣ Ушинскомъ, чтобы ему „быть въ своихъ преднамѣреніяхъ основательнымъ и столь часто мѣстъ не перемѣнять".

[60]) Ibid. 1841 г. № 33 о дьячкѣ „предосудительнаго поведенія" П. Родіоновѣ.

[61]) Ibid. 1840 г. № 91, что дьячекъ Д. Щекинъ при засватаніи у свящ. А. Збукарева дочери Евдокіи взялъ 100 руб. подъ залогъ выданнаго ему отъ Консисторіи билета, но потомъ, очевидно, не женился и долгъ не возвращалъ.

[62]) Ibid. 1841 г. № 37, гдѣ резолюція отъ 3 октября: „пономаря Димитрія Чернявскаго, яко слѣдствіемъ изобличеннаго въ пьянствѣ и само-

своей формѣ резолюціи Смарагдовы дышутъ внѣшнею суровостію. Посему за нимъ утвердилась репутація строгости, и мы слышимъ о немъ столь рѣшительный отзывъ, что «жестокая палка его памятна не одному духовенству Харьковской епархіи» [63]). И въ буквальномъ и въ фигуральномъ смыслѣ— это мнѣніе безусловно не оправдывается фактами. Прежде всего несомнѣнно, что всѣ такія мѣры принимались по дѣйствительнымъ основаніямъ послѣ надлежащаго судебнаго выясненія, до котораго дозволялось лишь отрѣшеніе отъ должности [64]). Первыми источниками служили здѣсь благочинные, которые обязаны были доносить архіепископу о событіяхъ «въ тожъ самое мгновеніе» [65]) со всею обстоятельностію, не допуская неопредѣленностей. Это были отвѣтственные люди, и о каждомъ изъ нихъ Смарагдъ говорилъ, что «емлется Благочинному вѣра, яко присяжному лицу» [66]). Однако всѣ они всегда должны были опасаться равной отвѣтственности [67]). Имъ вмѣнялось

вольныхъ отъ должности своей отлучкахъ, и при томъ неразумѣющаго причетническихъ предметовъ, и потому не только безполезнаго для духовнаго званія, но вреднаго въ немъ, по наносимому имъ соблазну, исключить вовсе изъ вѣдомства Харьковской Епархіи и отослать въ Губернское Правленіе для избранія рода жизни". Ibid. 1840 г. № 32 о пономарѣ А. Жуковскомъ, что этотъ „проситель другую жену опять себѣ желаетъ, а причетническихъ предметовъ не разумѣетъ и, слѣдовательно, въ духовенствѣ, по безграмотности, терпимъ быть не долженъ".

[63]) Прот. *Т. И. Буткевичъ*, Иннокентій Борисовъ, стр. 47.

[64]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 220: священника Николаевской церкви г. Волчанска Илью Николаевича, обвиненнаго въ нетрезвенной жизни, „отказать отъ священнической должности по Николаевскому приходу впредь до рѣшенія дѣла, а поступки его судебно разсмотрѣть и представить".

[65]) Ibid. 1840 г. № 68 прот. Н. Македонскому, замедлившему на недѣлю сообщить, что діаконъ Ст. Красовскій 12 іюля потонулъ.

[66]) Ibid. 1840 г. № 29 по дѣлу о взятіи парчи изъ села Протопоповки священникомъ слободы Ольшаной Ал. Ястремскимъ. Ср. стр. 815, 75.

[67]) Ibid. 1840 г. № 63 о рукоположеніи во священника къ церкви села Штеповки діакона Θ. Протопопова резолюція отъ 16 августа: „Діакону Протопопову учинить во священника производство, а Благочиннаго Милостанова за противорѣчущія рекомендаціи (ибо еслибъ д. Протопоповъ былъ дѣйствительно худъ; то не могъ бы въ столь краткое время исправиться) подвергнуть должной отвѣтственности". Ibid. 1840 г. № 185 въ резолюціи отъ 10 марта 1841 г.: „... Благочинному Баженову, сверхъ строгаго замѣчанія, за неаккуратный надзоръ надъ подвѣдомымъ ему Духовенствомъ, объявить отъ моего имени, что за подобныя опущенія, если оныя впредь встрѣтятся, онъ Баженовъ имѣетъ быть опубликованъ

въ обязанность блюсти законъ, но не дозволялась отяготительная придирчивость [68]). Затѣмъ, въ болѣе сложныхъ и важныхъ дѣлахъ назначалось слѣдствіе. Здѣсь Смарагдъ выразилъ свой взглядъ въ замѣчаніи Старобѣльскому Духовному Правленію, которому объявляется, «чтобъ оно, ради самого достоинства Присутственнаго мѣста, ради важности присяги, коею члены онаго обязаны, и ради святости сана, который тѣ члены на себѣ носятъ, всемѣрно на будущее время соблюдали безпристрастіе и правду на землѣ, подъ опасеніемъ ослабленія къ нимъ довѣренности епархіальнаго начальства. За каковымъ безпристрастіемъ и правдою въ особенности долженъ бы наблюдать первоприсутствующій прот. Черняковъ, не допуская и прочихъ членовъ до заключенія лицепріятныхъ мнѣній; чего я отъ него, протоіерея Чернякова, пастырски надѣюсь» [69]). Согласно этимъ началамъ, выслушивались всякія прошенія, — и настойчивость въ нихъ иногда увѣнчивалась успѣхомъ [70]), хотя бывало, что Смарагдъ «запрещалъ однажды навсегда писать безмысленныя просьбы» [71]) и вообще стремился предупреждать судебные конфликты [72]). Строго требовалось не отягчать участь подсудимаго излишними проволоч-

---

по Епархіи, съ удаленіемъ отъ Благочиннической, почетной между Духовенствомъ, должности".

[68]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1841 № 15, гдѣ по жалобѣ священника слободы Демьяновки Леонтія Өедотова на притѣсненія благочиннымъ протоіереемъ Іоанномъ Ивановымъ Смарагдъ 21 января писалъ, что послѣдній, дѣйствительно, „не совсѣмъ легокъ для подвѣдомственнаго ему духовенства", почему поручаетъ разобрать заявленіе Старобѣльскому прот. Чернякову, „который имѣетъ по долгу присяги и священнической совѣсти войти въ положеніе священника Өедотова, и съ своимъ мнѣніемъ представить мнѣ", а Демьяновскую церковь ему же принять въ свое благочиніе отъ о. Иванова.

[69]) Ibid. 1840 г. 5 августа (№ 147) по рапорту благочиннаго прот. І. Иванова о священникахъ С. Илларіоновѣ и П. Кульчиновскомъ, у которыхъ „всплеснѣли" св. дары (ср. стр. 810, 44).

[70]) Ibid. 1841 г. № 59 о діаконѣ Григоровичѣ, добившемся назначенія во священники къ Николаевской церкви города Недригайлова, хотя сначалу „въ прихотливой просьбѣ ему отказано".

[71]) Ibid. 1841 г. № 91 о дьячкѣ П. Родіоновѣ.

[72]) Ibid. 1840 г. № 133 по жалобѣ крестьянки сл. Лопани А. Вакулинковой на свящ. Іоанна Ястремскаго о непогребеніи имъ умершаго сына ея младенца Василія Смарагдъ 13 ноября 1841 г. писалъ, что еслибъ обвиняемый донесъ ему обо всемъ своевременно, — тогда „чрезъ то самое, уповательно, отклонено былобъ и настоящее дѣлопроизводство".

ками [73]) и не усложнять слѣдствіе привлеченіемъ побочныхъ данныхъ [74]) или смѣшеніемъ матерій [75]). Посему Смарагдъ отклонялъ отъ производства то, что относилось къ свѣтскому суду [76]), но подвѣдомое себѣ изымалъ у послѣдняго [77]). Ни-

---

[73]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1841 г. № 37, гдѣ въ резолюціи отъ 14 августа читаемъ: „Какъ (обличенный въ нетрезвости) священникъ Приходинъ прописываетъ, что слѣдственное дѣло о немъ уже окончено, чему прошло уже болѣе двухъ мѣсяцевъ: то немедленнѣйше потребовать оное изъ Змѣевскаго Д. Правленія съ объясненіемъ: почему оное столь долговременно длится и черезъ то самое обременяется судьба подсудимаго священика Приходина?“—Ср. стр. 810, 43.

[74]) Ibid. 1840 г. № 42 о противозаконной надписи свящ. слободы Двурѣчной В. Агнивцева на указѣ Консисторіи Смарагдъ 20 января 1841 г. писалъ: „Напрасно Консисторія полагаетъ производить дальнѣйшія дознанія въ такомъ дѣлѣ, которое совершенно очевидно и доказательно. Главное здѣсь то, что священникъ Агнивцевъ нарушилъ правила подчиненности, учинивъ на указѣ нелѣпую, и могущую означать строптивость, надпись; а этого и самъ Агнивцевъ не отвергаетъ и отвергать никакъ не можетъ, изъясняя только, что надпись ту сдѣлалъ онъ якобы по своей простотѣ, т. е. по крайнему своему въ настоящемъ случаѣ неблагоразумію, — которое какъ Д. Правленіемъ, такъ равно и Благочиннымъ признано за дерзость... Прочіяжъ обстоятельства, какъ наприм. о бытіи его Агневцева въ 29-й день прошедшаго августа нетрезвымъ, яко не принадлежащія къ существу дѣла и недоказанныя, оставить безъ вниманія и такимъ образомъ все дѣло это считать оконченнымъ“. Ibid. 1841 г. № 50 о діаконѣ села Куньева А. Лебединцевѣ, обвиненномъ въ подстрекательствѣ крестьянъ, было прибавлено еще, что онъ родня мѣстному своему священнику; противъ этого пункта Смарагдъ замѣтилъ: „сего по формулярнымъ спискамъ не значится, да и къ настоящему предмету это не относится“.

[75]) Ibid. 1840 г. № 29 на прошеніи священника А. Ястремскаго, который, оправдывая себя по дѣлу о взятіи парчи изъ церкви села Протопоповки (см. стр. 813, 66), проситъ предварительно произвести слѣдствіе надъ благочиннымъ Ст. Стефановскимъ и надъ своимъ сослуживцемъ о. П. Өедоровскимъ, положена 19 февраля 1841 г. такая резолюція: „Въ нелѣпой просьбѣ отказать (между прочимъ) потому, что въ ней смѣшены разныя матеріи, съ каковыми разными матеріями принимать прошенія и чинить по онымъ дѣлопроизводство законами воспрещено“.

[76]) Ibid. 1840 г. 9 декабря № 185 резолюція Смарагда отъ сего числа гласитъ: „Предоставить виноторговцу доказывать священнику Өеодорову и діакону Лебедеву (обличеннымъ въ пьянствѣ и неблагоповеденіи) свою претензію (о неуплатѣ ему ими за горячее вино) судебнымъ порядкомъ“.

[77]) Ibid. 1840 г. 20 іюля № 212, гдѣ Смарагдъ пишетъ Харьковскому губернатору „о пріостановленіи въ Валковскомъ Земскомъ Судѣ предположеннаго слѣдствія, такъ какъ священникъ Башинскій (яко бы оскорбившій Станового Пристава) тому суду не подвѣдомственъ, и о ко-

какое личное убѣжденіе не имѣло силы само по себѣ безъ объективной провѣрки. Въ этомъ случаѣ Смарагдъ не исключалъ отъ контроля даже себя самого [78]) и не принималъ прямо къ исполненію вліятельныхъ заявленій [79]) и свидѣтельствъ [80]). Консисторія и секретарь ея всегда были у него на бдительномъ учетѣ, отъ котораго не ускользали ни небрежности, ни промахи, ни нарушенія [81]). Утверждалось по довѣрію кон-

---

мандированіи съ гражданской стороны депутата къ дѣлопроизводителю онаго Благочинному Протоіерею Сильванскому".

[78]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 388 по просьбѣ безмѣстнаго священника Василія Бутова о причисленіи къ какой-либо Харьковской церкви Смарагдъ 30 октября обратилъ вниманіе Консисторіи, что „проситель имѣетъ наружный видъ, довольно сумнительный, по отношенію къ трезвому препровожденію жизни", а когда о. Бутовъ заявилъ о неубѣдительности такого соображенія, то 6 мая 1841 г. Смарагдъ написалъ: „дѣйствительно, по наружному виду нельзя былобъ судить, еслибъ справка въ противномъ не удостовѣряла".

[79]) Ibid. 1841 г. № 50, гдѣ назначается слѣдствіе по заявленію предсѣдателя Изюмскаго Земскаго Суда о переводѣ изъ села Куньева діакона Андрея Лебединцева за подстрекательство его крестьянъ къ побѣгу; „причемъ (Смарагдомъ) предоставляется Лебединцеву оправдываться, если дѣйствительно онъ былъ невиновенъ въ семъ важномъ для него проступкѣ и нареканіи".

[80]) Ibid. 1840 г. № 296; 1840 г. № 63: Консисторія постановила уволить изъ духовнаго званія учениковъ Коллегіума А. Калиновскаго и Іакова Джунковскаго, основываясь на медицинскомъ свидѣтельствѣ, но Смарагдъ предписалъ отправить сначала исключаемыхъ при духовномъ депутатѣ во Врачебную Управу и, что окажется, ему доложить, приказавъ „съ просящимися въ свѣтское званіе, по болѣзненному состоянію, и впредь такъ поступать".

[81]) Ibid. 1840 г. 16 августа — 18 ноября: указаніе секретарю, что въ оффиціальныхъ отношеніяхъ онъ не умѣетъ означать титуловъ адресатовъ. 1840 г. № 44 отъ 3 августа: „замѣчается секретарю, чтобъ впредь прописываемы были въ справкѣ дѣла, касающіяся до просителей и ставленниковъ". 1840 г. № 119 на заготовленномъ чернякѣ бумаги къ графу Н. А. Пратасову, какъ Оберъ-Прокурору „Правительствующаго... Его Императорскаго Величества", Смарагдъ, исправивъ, написалъ: „глупо, что до сихъ поръ не знаютъ, какъ писать титулъ Г. Оберъ-Прокурора". 1841 г. № 73 по поводу преждевременнаго сообщенія нѣкоторыхъ консисторскихъ свѣдѣній Смарагдъ 27 августа написалъ: „Секретарю препоручитъ дознать: откуда проситель знаетъ заключенія Консисторіи, не приведенныя въ дѣйствіе, и мною не согласованныя, и слѣд. такія, кои составляютъ канцелярскую тайну? Какъ же не рѣдко замѣчаю я, что подобныя дѣла не имѣютъ въ производствѣ своемъ должной и довременной секретности: то сіе поставляю на видъ какъ всему присутствію Консисторіи и Секретарю ея, такъ и наипаче столоначальникамъ,

систорское рѣшеніе только при отсутствіи средствъ къ собственному дознанію [82]). По всякому дѣлу брались Смарагдомъ во вниманіе всѣ обстоятельства [83]), а односторонность непремѣнно кассировалась [84]). Во всемъ теченіи процесса наблюдалась

подтверждая имъ строжайше, чтобъ подобныхъ безпорядковъ отнюдъ по Канцеляріи не происходило подъ опасеніемъ непріятныхъ для нихъ послѣдствій".

[82]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 485, гдѣ на журналѣ Консисторіи о перемѣщеніи свящ. Н. Попова къ Ахтырской Успенской церкви и объ отказѣ въ этомъ другому конкурренту, свящ. Петрусенкову, Смарагдъ 25 мая положилъ слѣдующую резолюцію: „какъ искатели мѣста лично мнѣ неизвѣстны: то не согласиться съ мнѣніемъ Консисторіи не нахожу достаточной причины".

[83]) Ibid. дѣло 30 января 1840 г.—12 февраля 1842 г. (№№ 4—77); по дѣлу о случившейся у свящ. М. Богу(о)славскаго при отправленіи утрени дурнотѣ и рвотѣ въ алтарѣ Смарагдъ, возвращая дѣло Консисторіи, предлагаетъ ей 30 іюля 1841 г. „дополнить: 1-е) не слѣдуетъ ли взять (при разсмотрѣніи сего дѣла) во вниманіе Всемилостивѣйшаго отъ 16-го прошедшаго Апрѣля Манифеста и въ какой силѣ?... и 2-е) не слѣдуетъ ли членамъ Изюмскаго Д. Правленія объявить какого-либо замѣчанія за явное пристрастное ихъ мнѣніе по сему же дѣлу? Послѣ чего все дѣло немедленно и паки представить ко мнѣ на рѣшеніе. Но при дополненіи дѣла обратить вниманіе и на то, а) что въ семействѣ подсудимаго очевидно по причинѣ его неблагоповеденія есть дочь блудница, и б) что Благочинный не взирая на прежнее священника Богославскаго худое поведеніе и возникшее въ 1840-мъ году, даже безъ слѣдствія весьма вѣроятное, дѣло о гнусномъ его пьянствованіи, неосторожно и даже безразсудно аттестовалъ его, Богославскаго, рѣшительно хорошимъ по поведенію, чего дѣлать ему Благочинному не слѣдовало, еслибъ онъ болѣе былъ внимателенъ ко всѣмъ обстоятельствамъ, жизнь Богославскаго сопровождавшимъ и нынѣ сопровождающимъ".

[84]) Ibid. 1841 г. № 165. Когда по „дѣлу о причиненіи священнику Леонтовичу Благочиннымъ Протоіереемъ Сильванскимъ обиды" обвиненъ былъ только первый,—Смарагдъ 25 октября положилъ такую резолюцію: „Консисторія сдѣлала по сему предмету сужденіе одностороннее: ибо хотя священникъ Леонтовичъ и дѣйствительно не безвиненъ въ пунктахъ, значущихся въ дѣлѣ Консисторіи, но нельзя однакожъ признать правымъ и Благочиннаго Протоіерея Сильванскаго за то, что онъ, получивши отношеніе Окружного Правленія съ требованіями не совсѣмъ правильными и не разсмотрѣвъ дѣла на мѣстѣ, а при томъ не вникнулъ и въ то обстоятельство, что Куликъ умеръ скоропостижно, погребенъ въ одни сутки безъ церковнаго причта и былъ не Благовѣщенскаго прихода, а Георгіевскаго, опубликовалъ священника Леонтовича по Благочинническому Округу, что̀ ему, Леонтовичу, не могло не показаться обиднымъ, особенно, если онъ не разсудилъ за благо и строго придержаться Евангельскаго закона, повелѣвающаго христіа-

строгая законность, и не давалось мѣста простому архипастырскому усмотрѣнію. Смарагдъ зналъ себѣ цѣну и ревниво охранялъ свои прерогативы противъ всякихъ притязаній, отклонялъ вторженія въ его компетенцію со стороны неподлежащихъ лицъ [85]) или учрежденій [86]), а самъ не стѣснялся указывать другимъ нарушеніе церковныхъ порядковъ [87]). Это совершалось имъ въ силу простой законности, ибо необходимыя соотношенія съ свѣтскими установленіями всегда выполнялись съ предупредительностію [88]). Равно и свои законныя судебныя заключенія Смарагдъ считалъ неподлежащими обжалованію по полномочіямъ архіерейской власти [89]), которая

намъ не обращать вниманія на обиды и притомъ маловажныя: а потому все сіе поставить и Протоіерею Сильванскому на замѣчаніе, со взысканіемъ одной половины денегъ слѣдующихъ за негербовую бумагу; такъ какъ по дѣлу сему оба вышеозначенныя лица не правы".

[85]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. 14 февраля—25 мая; на отношеніи Директора училищъ Корженевскаго о награжденіи законоучителя о. П. Акимова имѣется такая резолюція Смарагда отъ 25 мая: „Дѣло это, относящееся собственно къ Святительскимъ обязанностямъ, предоставляю собственному, дальнѣйшему моему усмотрѣнію".

[86]) Ibid. 1840 г. № 153, гдѣ на отношеніи Харьковской Казенной Палаты о томъ, что въ село Угроѣдъ назначенъ священникъ Корочанскій вопреки желанію прихожанъ, Смарагдъ 28 мая, между прочимъ, писалъ: „а объ опредѣленіи священниковъ на приходы увѣдомлять Управляющаго Палатою и въ этомъ ему отчетъ давать — не возложено обязанности на Епархіальное Начальство никакими существующими узаконеніями".

[87]) Ibid. 1841 г. № 254; особымъ заявленіемъ предъ помощникомъ попечителя Харьковскаго учебнаго округа княземъ Н. А. Цертелевымъ Смарагдъ добился, что былъ отмѣненъ въ Харьковскомъ уѣздномъ училищѣ актъ, назначенный въ воскресенье 10 мая утромъ, во время литургіи.

[88]) Ibid. 1840 г. № 153; насчетъ постройки ограды со сторожками въ слободѣ Деркачи Смарагдъ предписываетъ сначала испросить на это согласіе у Палаты Государственныхъ Имуществъ.

[89]) Ibid. 1840 г. № 29, гдѣ на нѣкоторый протестъ свящ. А. Ястремскаго противъ состоявшагося 31 января 1841 г. опредѣленія объ отсылкѣ его на 40 дней въ Архіерейскій домъ Смарагдъ 19 февраля, между прочимъ, указалъ: „по законамъ Епархіальный Архіерей имѣетъ полное право брать всякаго священнослужителя къ себѣ на испытаніе на 40 дней, и *никакая жалоба на таковый Пастырскій судъ мѣста имѣть не можетъ* (смотри § 118 Проекта устава Духовныхъ Консисторій); слѣдовательно, и сей строптивый Ястремскій таковому суду покориться долженъ, если не желаетъ подвергнуться тягчайшему наказанію и изверженію".

примѣнялась тогда съ неуклонностію. Однако прежде дѣлались категорическія предваренія касательно возможныхъ прещеній [90]) и внушалось всячески предупреждать самые проступки [91]) заботливыми мѣрами объ исправленіи нравственности [92]). При самыхъ рѣшеніяхъ давалась точная мотивировка изъ существующихъ узаконеній, которыя привлекались съ надлежащею разсудительностію [93]) и при наказаніяхъ [94]) и при иныхъ архипастырскихъ актахъ, напр., при назначеніяхъ на священническія [95])

---

[90]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 95; резолюціею отъ 5 декабря Смарагдъ предписываетъ священнику села Бобрика П. „Трухманову, при взятіи съ него опредѣленной Консисторіею подписки, объявить отъ его лица съ наистрожайшимъ въ Духовномъ Правленіи внушеніемъ, что при малѣйшемъ еще на будущее время поползновеніи къ нетрезвости неминуемо и навсегда низведенъ будетъ онъ въ причетника съ помѣщеніемъ въ отдаленнѣйшій отъ настоящаго мѣстожительства приходъ“.

[91]) Ibid. 1841 г. № 167, гдѣ по дѣлу о нетрезвости свящ. П. Ѳедоровскаго, аттестованнаго у благочиннаго хорошимъ по поведенію, Смарагдъ 8 декабря писалъ: „Консисторіи всегда имѣть на будущее время подобныя обстоятельства и съ тѣхъ Благочинныхъ, кои предварительно не представляли Начальнику о начинающейся нетрезвости какого-либо священно- или—церковнослужителя, потомъ вдругъ доносятъ о крайней его закоренѣлости въ пьянствѣ,—строго взыскивать: ибо всякая страсть усиливается въ человѣкѣ постепенно, и, слѣдовательно, если послѣдуютъ донесенія въ началѣ страсти: то ее удобно прекращать Начальству; въ противномъ случаѣ, когда страсть, мимо вѣдѣнія Епархіальнаго Начальства, достигнетъ закоренѣлости своей, тогда и начальство обыкновенно мало успѣваетъ въ исправленіи закоснѣвшаго. Потому-то Благочинные всегда виновны въ недонесеніи о первоначальныхъ проступкахъ предающихся страсти и въ прикрытіи—иногда даже неблагонамѣренномъ—слабостей его“.

[92]) Ibid. 1841 г. 6 октября (№ 335) по дѣлу о пономарѣ Н. Черниговскомъ.

[93]) Ibid. 1841 г. № 49; дозволеніе Консисторіи П. П. Бабаю брака съ дѣвицею С. Подкобыльною, находящеюся съ нимъ въ духовномъ родствѣ, по секретному Синодальному указу 31 января 1838 г. Смарагдъ 24 іюля утверждаетъ „съ тѣмъ однакожъ, чтобъ секретныхъ указовъ, на основаніи коихъ даются подобныя разрѣшенія, въ указахъ къ священникамъ не прописывать“.

[94]) Ibid. 1840 г. № 29 о взятіи въ архіерейскій домъ по § 118 Проекта Уст. Дух. Консисторій (см. выше 818, 89).

[95]) Ibid. 1840 г. № 130; 1840 г. № 24: поелику „нѣтъ узаконенія, на основаніи коего можно былобъ діаконовъ, не обучавшихся въ Богословіи, производить или подобныхъ учениковъ (не кончившихъ надлежащаго семинарскаго курса) рукополагать прямо въ священство, до окончанія 39-ти лѣтняго возраста,—я нахожу себя не въ правѣ произвесть... во священника“.

и діаконскія [96]) мѣста и даже при увольненіи исключеннаго ученика въ другую епархію [97]) *).

Н. Глубоковскій.

---

[96]) Дѣло Харьковской Дух. Консисторіи 1840 г. № 53 въ резолюціи отъ 26 мая: „не обучавшихся въ училищахъ причетниковъ посвящать въ діакона я не намѣренъ, развѣ откроется нужда или особая какая побудительная причина", почему Смарагдъ отказываетъ въ такой просьбѣ пономарю А. Невпрягину (ibid. 1840 г. № 569) и П. Кувичинскому (ibid. 1840 г. № 188).

[97]) Ibid. 1840 г. № 181 объ исключенномъ изъ высшаго отдѣленія Харьковскаго Коллегіума ученикѣ М. Залѣсскомъ, просившемъ о выдачѣ ему билета на проѣздъ въ Кіевъ, резолюція отъ 21 августа: „... да и уволить его въ Кіевскую Семинарію безъ требованія Кіевскаго Епархіальнаго и училищнаго Начальства я нахожу себя не въ правѣ".

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Константинъ великій, первый христіанскій императоръ († 337 г.).

Общій очеркъ *).

Познакомившись съ болѣе опредѣленно формулированнымъ взглядомъ на событіе таинственнаго видѣнія Константиномъ в. русскаго ученаго [1]) текущаго времени, считаемъ не безполезнымъ ознакомиться со взглядами на тотъ же вопросъ хотя нѣкоторыхъ нѣмецкихъ ученыхъ нашего же времени. Всѣ они,—нужно сказать,—становятся на путь отрицанія Евсевіева сказанія,

*) Окончаніе. См. іюнь.

[1]) Разставаясь съ этимъ ученымъ, т. е. съ проф. А. А. Спасскимъ, считаемъ нужнымъ сдѣлать нѣсколько замѣчаній обо всемъ произведеніи его: „Обращеніе Константина". Сочиненіе построено по такой неотчетливой схемѣ: послѣ нѣкоторой критики сужденій проф. Адольфа Гарнака о числѣ христіанъ въ имперіи къ началу IV вѣка, авторъ отъ имени современной науки сообщаетъ возраженія противъ извѣстнаго разсказа Евсевія (стр. 21—30), не указывая ни того, кто это дѣлаетъ возраженія, ни того, гдѣ они находятся (поставляя тѣмъ читателя, желающаго контролировать автора, въ безвыходное положеніе), и затѣмъ дѣлаетъ попытку стать на защиту сказанія Евсевія въ этомъ случаѣ (30—36). Здѣсь, между прочимъ, встрѣчается такая фраза у автора: „значитъ, здѣсь у Евсевія все обстоитъ благополучно" (!). Изъ этой фразы можно было бы вывести заключеніе, что авторъ на сторонѣ Евсевія, а не его возражателей (34). Но, сдѣлавъ подобное заключеніе, читатель жестоко ошибется, ибо вслѣдъ затѣмъ авторъ въ заключительномъ выводѣ вполнѣ и рѣшительно отрицаетъ историческую достовѣрность Евсевіева сказанія. Онъ буквально говоритъ такъ: „что касается исторической науки, то для нея не имѣетъ значенія (?) ни вопросъ объ объективности явленія, ни внѣшняя форма его; для нея важно лишь то субъективное впечатлѣніе, какое оно произвело въ душѣ Константина, и которое вполнѣ достаточно, чтобы про-

на который пытается, хотя и не удачно, стать и русскій профессоръ А. А. Спасскій.—Отчего бы это ни зависѣло, но это такъ. Передадимъ прежде всего взглядъ тюбингенскаго католическаго профессора Функа. Точкою отправленія для него служитъ Евсевій; но онъ даетъ послѣднему свое толкованіе. Указывая на ту внутреннюю борьбу, какую испытывалъ Константинъ в., начиная походъ, онъ, — говоритъ Функъ, — „очень легко какое-либо поразительное явленіе на небѣ истолковываетъ въ свою пользу. Феноменъ приблизительно могъ имѣть такую или другую форму, быть болѣе или менѣе похожимъ или на крестъ или на христіанскую монограмму. Его дѣйствительная природа не поддается нашему опредѣленію. Этого одного было достаточно для императора, чтобы въ его критическомъ положеніи повѣровать, что христіанскій Богъ хочетъ оказать ему помощь, при чемъ знакъ христіанскаго Бога принятъ былъ, какъ залогъ побѣды". А

лить свѣтъ на эту замѣчательную страницу въ исторіи христіанства" (38). Выходитъ, что явленіе было только „субъективнымъ". А если такъ, то теряютъ всякое значеніе и тѣ слабыя замѣчанія, которыя авторъ дѣлаетъ выше, яко бы, въ защиту сказанія Евсевія. Онъ ясно на сторонѣ отрицательнаго отношенія къ этому сказанію, а потому его замѣчанія въ защиту Евсевія являются какою-то черезполосицей въ его разсужденіяхъ, и ихъ нужно совсѣмъ вычеркнуть изъ брошюры автора. Въ остальной части брошюры (38 и дал.) г. А. А. Спасскій усиливается объяснить, какимъ чисто субъективно-психологическимъ путемъ Константинъ пришелъ къ обращенію въ христіанство. Разбирать въ подробности эту часть работы нѣтъ никакой надобности. Достаточно для ея характеристики привести лишь нѣсколько отрывковъ. Авторъ говоритъ: „Константинъ, можно сказать, выросъ въ кругу христіанства" (38). И однакоже Константинъ живетъ и дышетъ въ сферѣ языческаго бога Аполлона; и это въ самой крайней степени. Авторъ пишетъ: „походъ (противъ Максенція) былъ необходимъ, и весною 312 г. Константинъ двинулся въ походъ. Счастіе ему благопріятствовало, и *Аполлонъ продолжалъ ему покровительствовать.* Города Италіи одинъ за другимъ сдавались, и въ октябрѣ онъ стоялъ подъ стѣнами Рима". Повидимому, чего же было больше желать Константину? Но нѣтъ. Авторъ ни съ того, ни съ сего заставляетъ Константина призадуматься... „Онъ началъ понимать, что его предпріятіе было однимъ безуміемъ" (53). „Не должна ли была рождаться у Константина мысль, что языческіе боги недостаточно обезпечиваютъ благополучіе своихъ поклонниковъ" (какъ такъ? почему же Константинъ вдругъ забылъ о великомъ Аполлонѣ?), „что Богъ христіанскій обладаетъ силою, превосходящею всѣ языческія чародѣйства" (57). И вотъ,— „напряженная работа мысли Константина, борьба его чувствованій, сомнѣній и надеждъ разрѣшается видѣніемъ (субъективнымъ?) во снѣ или наяву, въ которомъ получается высшее повелѣніе идти на бой (?) во имя

такъ какъ блистательная побѣда ознаменована походъ императора, и въ римскомъ мірѣ произошелъ переворотъ, о которомъ назадъ тому нѣсколько лѣтъ и во снѣ никому не снилось, то естественно, что Константинъ в. окончательно утвердился въ пониманіи феномена. Къ чести Функа нужно сказать, что онъ признаетъ дѣломъ непозволительнымъ „считать разсказъ о чудѣ за выдумку или императора или его біографа“ [2]). Изъ протестантскихъ ученыхъ укажемъ первѣе всего на профессора Цана. Онъ говоритъ: „вовсе не нужно страдать чудобоязнію, чтобы недовѣрчиво относиться къ разсказу (Евсевія). Я думаю, что нельзя уже опредѣлить, что̀ такое произошло на самомъ дѣлѣ. Могъ быть и сонъ, повліявшій на его убѣжденіе; но могло быть и дѣйствительное поразительное явленіе на небѣ, истолкованное въ смыслѣ благопріятнаго предзнаменованія. А христіанское духовенство, бывшее въ его свитѣ, могло направлять Константина

Христа“. Но все хорошо, что хорошо кончается. А походъ Константина в. кончился блистательно. „Всѣ затрудненія разомъ (?) пали,—пишетъ восторженно, въ стилѣ Евсевія, авторъ,—Константинъ призываетъ христіанскихъ священниковъ, проситъ ихъ молитвъ къ христіанскому Богу“. И что̀ же? „28 октября 312 года христіанскій Богъ побѣдилъ языческихъ боговъ. *Такъ произошло*,—повѣствуетъ авторъ,—*обращеніе Константина въ христіанство*“ (58—59). Но напрасно читатель сталъ бы воображать, что съ этого момента Константинъ в. сталъ дѣйствительнымъ христіаниномъ. Совсѣмъ нѣтъ, по мнѣнію автора. Онъ разсуждаетъ: „Обращеніе Константина не было результатомъ его собственнаго религіознаго духа и состоялось вдругъ (?), разомъ (да вѣдь, по словамъ г. А. А. Спасскаго, Константинъ в. „выросъ въ кругу христіанства“?), подъ вліяніемъ случайныхъ (?) обстоятельствъ, на почвѣ суевѣрій (sic!), господствовавшихъ въ его время. Взывая о помощи къ христіанскому Богу, Константинъ оставался въ душѣ язычникомъ (да въ чемъ же, спрашивается, состояло его *обращеніе*, о которомъ такъ патетично говорилъ авторъ раньше?), язычникомъ-суевѣромъ, для котораго божество (т. е. Богъ христіанъ) было лишь удобнымъ средствомъ“ и т. д. (59—60). Словомъ: Константину в. еще много нужно было упражняться на психологическихъ гигантскихъ шагахъ, прежде чѣмъ онъ по настоящему обратился къ христіанству, если только авторъ допускаетъ такой фактъ. На нашъ взглядъ, всѣ историческія построенія, въ которыхъ дѣло ведется на этотъ ладъ, т. е. когда историческимъ фактамъ дается произвольно-субъективная окраска, всѣ они возбуждаютъ чувство неудовлетворенности и носятъ черты какой-то дѣланности.

[2]) † Prof. Dr. *F. X. Funk*, Constantin der Grosse въ его Kirchengeschichtliche Abhandlungen u. Untersuchungen, Bd. II (Paderborn 1899), S. 18—19.

в. въ свою пользу. Одно мы твердо знаемъ: Тотъ, Кто умеръ на крестѣ, не давалъ разрѣшенія употреблять свою монограмму (Namenszug) и свой крестъ, какъ магическое средство въ бояхъ" [3]). Приведемъ еще воззрѣніе на дѣло профессора Зеекка, протестанта же. Воззрѣніе его тоже отрицательное. Онъ пишетъ: „не найдешь такого дитяти, которое бы не знало, какъ Константинъ получилъ откровеніе во снѣ (?) о томъ, что подъ знаменемъ креста онъ одержитъ побѣду. Для сновъ нѣтъ надобности въ двухъ достовѣрныхъ свидѣтеляхъ (—камешекъ, очевидно, направляется въ сторону Константина в. и Евсевія—), чрезъ уста которыхъ утверждалась бы истина; да и историческая критика не можетъ имѣть дѣла со снами. Однако же не подлежитъ никакому сомнѣнію, что во время сильнаго религіознаго возбужденія и сны играютъ свою историческую роль". Слѣдуютъ примѣры. Что касается небеснаго видѣнія Константину в., то Зееккъ объявляетъ его выдумкой, основываясь на томъ соображеніи, что еслибы это была правда, то она не осталась бы неизвѣстною ни Лактанцію, ни Евсевію, когда послѣдній издавалъ свою Церковную Исторію [4]). Вотъ главные мотивы современной западной исторіографіи; попасть въ тонъ съ ними пытаются и нѣкоторые русскіе писатели.

Но какъ бы то ни было,—для историка, руководящагося точнымъ смысломъ письменныхъ памятниковъ, остается фактомъ неопровержимымъ, что Константинъ в. во время своего похода на императора Максенція обратился къ христіанству и обратился частію по внутреннимъ влеченіямъ своего сердца, частію по небесному призванію. Свое обращеніе къ христіанству непосредственно послѣ завоеванія Рима онъ доказываетъ многими распоряженіями, не допускающими никакого сомнѣнія. Прежде всего, когда жители Рима, послѣ указанной побѣды, воздвигли новому императору на самомъ людномъ мѣстѣ вѣчнаго города статую, онъ немедленно велѣлъ утвердить высокое копье въ видѣ креста въ рукѣ своего изображенія и сдѣлать слѣдующую надпись: „этимъ спасительнымъ знаменіемъ, истиннымъ доказательствомъ мужества, я освободилъ вашъ городъ отъ ига тирана и по осво-

---

[3]) Prof. *Th. Zahn*, Konstantin d. Grosse, въ его книгѣ: Skizzen aus d. Leben der alten Kirche (Erlangen 1898²), S. 219.

[4]) *Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I (Berlin 1897—1898), S. 126—127. 491.

божденіи его возвратилъ римскому народу и сенату прежній блескъ и знаменитость" (*Евсев.* Ц. И. IX, 9; Ж. К. I, 40).

Самымъ же выразительнымъ доказательствомъ приверженности Константина в. къ новой религіи изъ этой эпохи былъ знаменитый его Миланскій эдиктъ. Онъ названъ такъ потому, что изданъ въ Миланѣ (Медіоланѣ) въ мартѣ 313 года. Приведемъ главныя положенія этого эдикта. „Мы, Константинъ и Ликиній, занявшись внимательнымъ разсмотрѣніемъ способовъ, клонящихся къ общей пользѣ и благу, прежде всѣхъ распоряженій заблагоразсудили сдѣлать постановленіе, которымъ охранялись бы страхъ и благоговѣніе къ Богу, именно: заблагоразсудили *христіанамъ* и *всѣмъ* отдать на волю соблюденіе того богопочтенія, какого кто пожелаетъ, чтобы божественное и небесное Существо,—какъ бы мы Его ни называли,—было благосклонно ко всѣмъ, находящимся подъ нашею властію. Итакъ объявляемъ слѣдующее наше рѣшеніе: пусть рѣшительно никому не запрещается *избирать* и *соблюдать христіанское богопочтеніе*, но *каждому отдается на волю* обращаться сердцемъ къ той религіи, какую кто находитъ согласною съ собственнымъ убѣжденіемъ (ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observatione christianorum, vel ei religioni mentem suam dederit, quam ipse sibi...). Мы признали нужнымъ отмѣнить *касательно христіанъ* все, что представляется жестокимъ и несообразнымъ съ нашею кротостію. Отнынѣ каждый, рѣшающійся соблюдать *христіанское богопочтеніе*, пусть соблюдаетъ его свободно и неуклонно, безъ всякаго затрудненія. Мы заблагоразсудили объявить о нашей волѣ, предоставляющей *христіанамъ* полное и *неограниченное право отправлять* свое богопочтеніе (qui eandem observandae religioni christianorum gerunt voluntatem, circa ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant... scires, nos *liberam* atque *absolutam* colendi religionis suae facultatem iisdem *christianis dedisse*). Если же мы это разрѣшили имъ, то вмѣстѣ съ тѣмъ дается право *и другимъ* соблюдать свои обычаи и вѣру. Такъ опредѣлено нами съ тѣмъ, чтобы не показалось, что мы хочемъ унизить достоинство какого бы то ни было богопочтенія". Затѣмъ Миланскій эдиктъ приказываетъ, чтобы безъ всякаго отлагательства возвращены были церкви христіанской (corpori christianorum) тѣ мѣста, на которыхъ были храмы христіанскіе, но которые во время послѣднихъ гоненій отошли въ

посторонній руки (*Lactant.* De mort. persec., cap. 48. *Евсев.* Ц. И. X, 5).

Какое значеніе имѣетъ Миланскій эдиктъ? Онъ знаменуетъ собою эпоху, великій переворотъ въ исторіи человѣчества. Главную отличительную черту Миланскаго эдикта иногда указываютъ въ томъ, что онъ провозгласилъ общую религіозную толерантность въ имперіи, сдѣлался для всѣхъ религій своего рода magna charta libertatum. Но такой взглядъ не соотвѣтствуетъ сущности эдикта. Еслибы эдиктъ провозглашалъ общую религіозную терпимость, поставлялъ это главною своею задачей,—въ такомъ случаѣ значеніе его было бы ограниченнымъ, и даже болѣе: онъ былъ бы мертворожденнымъ законодательнымъ актомъ, мелькнувшимъ на минуту метеоромъ, отъ котораго въ самомъ скоромъ времени не осталось бы никакого слѣда. Въ самомъ дѣлѣ, если признаемъ, что Миланскій эдиктъ провозглашалъ общую религіозную терпимость, то онъ потерялъ свою силу и значеніе съ того момента, какъ Константинъ в. началъ покровительствовать и оказывать милости христіанству преимущественно предъ какою-либо другою религіею; а такъ какъ подобнымъ покровительствомъ христіанству Константинъ в. заявляетъ себя въ томъ же 313 году, въ которомъ появился и эдиктъ, то отсюда само собою слѣдовало бы, что императоръ фактически уничтожилъ знаменитый эдиктъ въ то же самое время, въ какое объявилъ его. Мыслимо ли это? Какой взглядъ мы должны составить себѣ о Константинѣ в., этомъ безспорно замѣчательнѣйшемъ римскомъ императорѣ, если съ одной стороны станемъ допускать, что онъ своимъ эдиктомъ провозгласилъ общую терпимость, а съ другой будемъ принуждены утверждать, что онъ въ то же время ясно и открыто отдавалъ предпочтеніе одной религіи, именно христіанской предъ прочими, и не въ домашнемъ только быту, а въ жизни общественной, государственной, въ самомъ законодательствѣ? Никакихъ затрудненій въ пониманіи эдикта не будетъ для историка, когда мы рѣшимся утверждать, что никакой общей религіозной толерантности и не было провозглашено изучаемымъ законодательнымъ актомъ. Въ Миланѣ Константиномъ в. предоставлена толерантность всѣмъ и каждой религіи въ имперіи, за исключеніемъ христіанской. Этимъ эдиктомъ христіанство не помѣщено въ ряду съ прочими многими религіями въ государствѣ, а поставлено выше

всѣхъ ихъ, объявлено стоящимъ во главѣ всѣхъ религій, провозглашено единственною религіей, значеніе которой, понятое теперь государемъ, должны—рано ли, поздно ли—признать и всѣ подданные. Вотъ смыслъ знаменитаго эдикта Миланскаго! Христіанство выдвинуто при посредствѣ эдикта на первое мѣсто; подлѣ него, христіанства, но ниже его поставлены всѣ прочія религіи. Къ христіанству государь обращаетъ свое лицо, а отъ прочихъ религій онъ отвертывается; первое онъ возлюбилъ и хочетъ ему покровительствовать, съ прочими же религіями онъ не имѣетъ никакихъ связей, но терпитъ ихъ, не препятствуетъ имъ *быть*. Такое пониманіе эдикта основывается не на почвѣ субъективизма, а на самомъ текстѣ Миланскаго памятника. Кто прочтетъ Миланскій эдиктъ, хотя бы въ тѣхъ выдержкахъ изъ него, какія сдѣланы нами выше, и обратитъ вниманіе на подчеркнутыя нами выраженія,—тотъ пойметъ, что смыслъ, нами приписываемый эдикту, дѣйствительно присущъ послѣднему. Разсматривая Миланскій эдиктъ съ этой точки зрѣнія, мы находимъ очень справедливыми два замѣчанія, какія дѣлаютъ касательно этого эдикта двое западныхъ ученыхъ, изучившихъ эпоху Константина в., именно профессоровъ Цана и Кейма. Первый говоритъ: „ни отъ чего Константинъ не былъ такъ далекъ, какъ отъ мысли создать государство безрелигіозное или толерантное“ [5]). Второй со своей стороны очень основательно замѣчаетъ: „Миланскій эдиктъ въ сущности представляетъ ничто иное, какъ первую попытку возвысить христіанство, сдѣлавъ его религіею государственной“ [6]).

Мы разъяснили, что эдиктомъ 313 года христіанству дано первенствующее значеніе въ ряду другихъ религій, при чемъ права язычества in tacito въ значительной мѣрѣ являлись ограниченными. Это особенно ясно становится изъ отношеній Константина в. къ христіанству послѣ этого событія. Въ это время онъ рѣшительно ничего не дѣлаетъ въ пользу язычества и равнодушенъ къ нему, а—напротивъ—для христіанства дѣлаетъ многое и очень многое. Уже самый тонъ и языкъ, какими онъ начинаетъ говорить о христіанствѣ, показываютъ,

---

[5]) *Zahn*, Skizzen aus d. Leben der alten Kirche, S. ²221.

[6]) *Keim*, Die römische Toleranzedicte für das Christentum (311—313) въ „Theolog. Jahrbücher“ 1852, S. 243.

что послѣднему отдается полное предпочтеніе предъ какою бы то ни было религіей. Императоръ говоритъ о христіанствѣ въ тонѣ почтительномъ, языкомъ глубокаго чувства. Государю въ этомъ случаѣ подражаютъ и другіе правители. Въ документахъ, въ которыхъ Константинъ в. выражаетъ свою волю по религіознымъ вопросамъ времени, о христіанствѣ теперь говорится: „святое богопочтеніе", „святѣйшее каѳолическое богопочтеніе", „святая религія, заслуживающая благоговѣнія", „достопочтеннѣйшій законъ" (такъ въ письмахъ Константина в. у *Евсев.* Ц. И. X, 5—7). Какъ императоръ выражалъ свое благоговѣніе къ „каѳолической церкви", такъ и проконсулъ Анулинъ, который предъ этимъ былъ гонителемъ христіанъ, говоритъ уже, когда обращаетъ свою рѣчь къ карѳагенскому епископу, о „благоговѣніи, подобающемъ святому закону", т. е. христіанскому [7]). Въ письмахъ къ епископамъ (Цециліану и Мильтіаду въ 313 г. и Хресту сиракузскому въ 314 г.) Константинъ в. не забываетъ пожелать имъ покровительства „Великаго Бога" и „Бога Вседержителя" (*Евсев.* Ц. И. X, 5). Этотъ языкъ, эта благопопечительность, эти живыя сношенія съ епископами ясно показываютъ, что Миланскимъ эдиктомъ Константинъ в. даровалъ христіанству не просто толерантность, а нѣчто гораздо большее. Та изумительная поспѣшность, съ какою императоръ требуетъ исполненія свой воли о возвращеніи христіанамъ отнятыхъ у нихъ въ гоненія имуществъ, показываетъ, что христіанство для него есть религія, о которой онъ больше всего заботится (*Евсев.* Ц. И. X, 5). Констинтинъ в. публикуетъ одинъ указъ за другимъ или съ тѣмъ, чтобы матеріально обезпечить, имѣющія нужду, церкви христіанскія или возвысить служителей этой церкви (ibid. X, 6—7). Такъ относился къ церкви Константинъ в.: онъ даровалъ ей права, пролагавшія для нея путь къ возвышенію въ качествѣ государственной религіи. Что касается язычества, то императоръ даетъ ясно знать, что языческій политеизмъ съ этихъ поръ долженъ отойти въ область преданія: будущее уже не принадлежитъ ему. Константинъ в. относится къ язычеству такъ, какъ незадолго предъ тѣмъ относился къ христіанству императоръ Галерій; роли перемѣнились. Галерій называлъ христіанъ бранными именами, приписывая имъ „неразумѣніе" (stultitia), а языче-

---

[7]) *Keim* въ „Theolog. Jahrbücher" 1852, S. 244.

скихъ боговъ чествовалъ наименованіемъ „небесныхъ боговъ“; напротивъ, Константинъ в. называетъ, какъ мы видѣли, христіанскаго Бога „Великимъ Богомъ“, „Богомъ Вседержителемъ“, между тѣмъ какъ язычество безъ всякой церемоніи называетъ „суевѣріемъ“. Въ 319 году Константинъ в. въ одномъ указѣ уже пишетъ о язычникахъ: „желающіе рабствовать своему *суевѣрію* могутъ отправлять свои обряды“, а затѣмъ императоръ говоритъ (Cod. Theod. lib. IX, tit. XVI, cap. 1—2): „можете идти къ вашимъ общественнымъ жертвамъ, ибо мы не запрещаемъ (только не запрещаемъ — non prohibemus) и явно совершать дѣла *устарѣвшаго злоупотребленія*“ (praeterita usurpatio). Очевидно, Константинъ в. только не лишаетъ государственной терпимости культъ языческій, какъ не лишался этой терпимости при Галеріи культъ христіанскій. Произошло,—значитъ,—перемѣщеніе силъ: сила христіанская беретъ верхъ надъ языческою.

Изданіемъ миланскаго эдикта и дѣятельностію Константина в. въ пользу христіанства по его изданіи положены прочныя основанія для торжества христіанства и церкви надъ язычествомъ. Но еще болѣе для этого торжества дѣлаетъ императоръ впослѣдствіи. Когда Константинъ в. сталъ единодержавнымъ государемъ имперіи, онъ довершилъ начатое имъ дѣло утвержденія христіанства въ греко-римскомъ мірѣ. А это было тогда, когда онъ (въ 323 г.) побѣдилъ императора Востока Ликинія и подчинилъ своей власти все царство римское. Теперь Константинъ в. уже не довольствуется выраженіемъ предпочтенія культа христіанскаго языческимъ, а прямо заявляетъ, что стоитъ на сторонѣ христіанства. Константинъ в. открыто говоритъ, что миссія его заключается въ томъ, чтобы „призвать родъ человѣческій (humanum genus) къ служенію священнѣйшему закону (христіанству) и подъ руководствомъ Высочайшаго Существа возрастить блаженнѣйщую вѣру“ (*Евсев.* Ж. К. II, 28). Въ миланскомъ эдиктѣ уже видно было пренебреженіе къ язычникамъ; они тамъ названы были неопредѣленнымъ именемъ „alii“ („другіе“ въ сравненіи съ христіанами), тогда какъ христіане прямо назывались своимъ именемъ. Теперь же пренебреженіе къ язычникамъ стало еще яснѣе и полнѣе. Константинъ в. болѣе не церемонился съ тѣми, отъ чьихъ вѣрованій сердце его стояло далеко. Онъ называетъ язычниковъ „нечестивыми“ (qui impiam sententiam amplexi sunt); позволяетъ себѣ назвать ихъ

„сѣменемъ беззаконныхъ“ (stirpem improbissorum hominum); ихъ мнѣнія считаетъ „развращеннымъ безуміемъ“. (*Евсев.* Ж. К. II, 24, 42, 48). Тѣмъ не менѣе государь не объявляетъ язычество религіею, не заслуживающею снисхожденія и терпимости. Совершенно такъ же, какъ въ миланскомъ эдиктѣ, и въ эдиктахъ, появившихся послѣ побѣды надъ Ликиніемъ (послѣ 323 г.), Константинъ в. объявлялъ во всеобщее свѣдѣніе, что каждый, кому нравится язычество, можетъ свободно его исповѣдывать, и никто не долженъ посягать на религіозныя права язычниковъ (ibid. стр. 56). Въ законодательныхъ актахъ разсматриваемой эпохи Константинъ в. по прежнему выражаетъ свое особенное благоволеніе христіанамъ и церкви и по прежнему же ограничиваетъ свои отношенія къ язычникамъ — отношеніями толерантности. Но все это выражено въ новыхъ законодательныхъ актахъ яснѣе, прямѣе и энергичнѣе. Теперь уже никто изъ подданныхъ не могъ сомнѣваться, что права, какія прежде, во времена гоненій, принадлежали языческой религіи, отнынѣ принадлежатъ христіанству, а языческая религія только не лишена защиты, однако, не имѣетъ основаній разсчитывать на покровительство. Къ этому нужно прибавить, что хотя съ теченіемъ времени Константинъ в. и примѣнялъ частныя мѣры, направленныя даже къ ослабленію язычества, но весьма сомнительно, чтобы въ его царствованіе предпринимались какія-либо общія и рѣшительныя мѣры противъ язычества, какъ полагаютъ нѣкоторые писатели (напр., Цанъ, проф. Ѳ. А. Кургановъ и пр.).

Церковно-общественная дѣятельность Константина в. была столь обширна, что изобразить ее въ нашей статьѣ не представляется возможности; ограничимся краткою характеристикой перваго христіанскаго императора въ интеллектуальномъ, нравственномъ и религіозномъ отношеніи.

Евсевій хвалитъ этого императора за его образованность (Ж. К. I, 19) и, кажется, не безъ основанія. Царь знакомъ былъ съ философіею; изъ философовъ ему извѣстны были Платонъ, Сократъ, Пиѳагоръ (*Constantini* Orat. ad sanct. coetum, cap. 9). Онъ не чуждъ былъ знанія классической поэзіи. Изъ поэтовъ Константинъ в. особенно цѣнилъ Виргилія; послѣдняго онъ называлъ мудрѣйшимъ изъ поэтовъ (ibid., cap. 19—20). Императоръ изучалъ книги Сивиллъ, имѣвшія значеніе священнаго кодекса для язычества (ibid., cap. 18). Инте-

ресно, что ко всѣмъ этимъ произведеніямъ языческой мысли онъ относился критически, — а что̀ еще важнѣе, — и разсматривалъ ихъ съ точки зрѣнія христіанскаго апологета. Но особенно усердно царь занимался изученіемъ Свящ. Писанія и различныхъ вопросовъ, имѣющихъ отношеніе къ христіанскому богословію (ibid., cap. 16). Константинъ в. очень интересовался и современною ему христіанскою литературой. Несомнѣнно, съ нѣкоторыми изъ епископовъ Константинъ в. вошелъ въ очень близкія отношенія, главнымъ образовъ, потому, что высоко цѣнилъ ихъ ученость; по этому именно побужденію онъ былъ очень друженъ съ Евсевіемъ кесарійскимъ (Ж. К. III, 60). Отъ Евсевія онъ получалъ богословскія сочиненія, написанныя этимъ ученымъ, читалъ ихъ съ живѣйшимъ удовольствіемъ и поощрялъ автора къ дальнѣйшимъ трудамъ на этомъ поприщѣ; онъ выражалъ желаніе, чтобы сочиненія эти были переведены на латинскій языкъ (ibid. IV, 34 — 35). Обладая общими и богословскими познаніями и начитанностію въ разныхъ областяхъ знанія, Константинъ в. заботился о томъ, чтобы дѣлиться своими свѣдѣніями съ публикою. Залы дворца, поэтому, не рѣдко превращались въ аудиторіи, — само собою понятно,—наполненныя внимательнѣйшими слушателями (ibid. IV, 29, 55. Or. ad sanct. coetum, cap. 2). Современные намъ историки также отдаютъ дань уваженія образованности и трудолюбію Константина в. Seeck приписываетъ ему и знанія и начитанность. По его сужденію, Константинъ в. много читалъ, писалъ и съ необычайною ревностію декламировалъ. Его ораторскія рѣчи,—по замѣчанію этого историка,—потомъ пріобрѣтаютъ характеръ проповѣдей. Нельзя скрывать, впрочемъ, и того, что этотъ историкъ находитъ немало недостатковъ въ стилѣ и оборотахъ вѣнценоснаго писателя; а также приписываетъ ему хвастливость своими познаніями. Но съ этими критическими замѣчаніями Seeck'а едва ли можно соглашаться. Онъ смотритъ на Константина в., какъ на обыкновеннаго ритора, софиста по профессіи; но такая точка зрѣнія не примѣнима къ Константину в., — тѣмъ болѣе, что самъ же этотъ писатель замѣчаетъ: „какъ сынъ лагеря, Константинъ в. въ юности не могъ удѣлять много времени книгамъ". А что касается научнаго тщеславія Константина в., то взглядъ этотъ настолько субъективенъ, что съ нимъ можетъ соглашаться лишь человѣкъ, предубѣжденный противъ перваго христіан-

скаго императора. Тотъ же историкъ хвалитъ законодательство Констаинтина в., когда оно касалось народнаго хозяйства и управленія; въ этомъ случаѣ его законодательство отличалось практическою проницательностію. Онъ же отмѣчаетъ законодательную плодовитость Константина в., упрекая, однако же, императора въ законодательномъ перепроизводствѣ и въ неуваженіи къ юридическимъ преданіямъ. Въ послѣднемъ случаѣ (въ неуваженіи къ преданіямъ) историкъ дѣлаетъ упреки не одному Константину в., но и Діоклитіану, вопреки обычной высокой оцѣнкѣ законодательной дѣятельности предшественника Константинова [8]). Спорный вопросъ о томъ, въ какой мѣрѣ Константинъ в. участвовалъ мыслію и дѣломъ въ издаваемыхъ имъ законодательныхъ актахъ, въ настоящее время рѣшается въ смыслѣ благопріятномъ для чести и славы Константина в. Его указы и манифестаціи часто такъ смѣлы въ своихъ сужденіяхъ, что никакой секретарь не взялъ бы ихъ на свою отвѣтственность; а языкъ этихъ произведеній часто вдается въ такого рода паѳосъ, который не составляетъ принадлежности канцелярской работы [9]).

Нравственный характеръ Константина в. подъ благотворнымъ вліяніемъ христіанства достигаетъ великаго совершенства. Евсевій, близко знавшій императора, бывшій его другомъ и описавшій „жизнь“ его послѣ его смерти, когда—слѣдовательно—открывалась для историка возможность говорить безпристрастно, рисуетъ привлекательный нравственный образъ Константина в., подтверждая свою характеристику фактами, противъ которыхъ едва ли можетъ возражать даже придирчивая историческая критика [10]). Евсевій восхваляетъ кротость и человѣколюбіе Константина в. (Ж. К. I, 46). По его словамъ, онъ такъ далеко простиралъ свою кротость и

---

[8]) *Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, S. 52—54.

[9]) *Funk* въ Kirchenguchichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II, S. 12. *Zahn*, Skizzen aus d. Leben der alten Kirche, S. ²226.

[10]) Сочиненіе Евсевія „Жизнь Константина“, чѣмъ далѣе идетъ время, тѣмъ болѣе повышается въ своей цѣнности. Историкъ Зееккъ разсказываетъ о себѣ, что, руководясь авторитетомъ Момзена, онъ сначала не пользовался этимъ сочиненіемъ, какъ источникомъ, считая его недостовѣрнымъ, но потомъ убѣдился, что оно построено на документахъ несомнительной подлинности (Geschichte des Untergangs der antiken Kirche I, S. 464—465).

человѣколюбіе, что оставлялъ безъ строгаго наказанія даже злодѣевъ; и это ставили ему даже въ вину, находя, что отъ этого происходилъ вредъ въ управленіи (ibid. IV, 54). Народъ чувствовалъ себя благоденствующимъ, ибо имъ управлялъ не тиранъ или деспотъ, а какъ бы „отецъ". Евсевій даже добавляетъ, что „въ царствованіе Константина мечъ висѣлъ на судьяхъ безъ употребленія" (ibid. III, 1),—разумѣется,—не въ томъ смыслѣ, что во времена Константина в. не было преступленій, подлежащихъ наказанію и суду, а въ томъ, что при Константинѣ в. законъ и судъ стали такъ снисходительны къ проступкамъ людей, какъ никогда прежде. Указаннаго рода кротость и человѣколюбіе Константина в. отнюдь не отвергаютъ и современные намъ историки, несмотря на всю строгость своихъ отношеній къ первому христіанскому императору. Зеекъ говоритъ: „Константинъ не запятналъ себя никакою казнію, которая противорѣчила бы правовымъ нормамъ того времени, а кромѣ того онъ склонялъ къ пощадѣ и въ томъ случаѣ, когда не только могъ, но даже, пожалуй, долженъ былъ прибѣгать къ казни. Онъ охотно,—по словамъ этого же историка,—прощалъ враговъ часто стараясь о томъ, чтобы (—и это онъ разсматривалъ, какъ дѣло чести—) награждать отличіями вѣрныхъ приверженцевъ побѣжденныхъ враговъ (т. е. побѣжденныхъ императоровъ). Такъ, важнѣйшихъ полководцевъ, предводительствовавшихъ войсками Максенція и Ликинія, тотчасъ послѣ того, какъ побѣждены были эти послѣдніе, Константинъ возвелъ въ достоинство консуловъ, а затѣмъ одарилъ ихъ другими почестями и высокими должностями. Когда народная масса, возбуждаемая бунтовщиками, низвергала его статуи, императоръ наказывалъ виновныхъ лишь презрительнымъ смѣхомъ"[11]. Константинъ в. отличался большою

[11]) *Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, S. 55. 68. Для того, чтобы отвергнуть значеніе древнихъ свидѣтельствъ о кротости и человѣколюбіи Константина в., новѣйшіе историки ссылаются иногда на извѣстные печальные факты насильственной смерти Фавсты, его жены, и Криспа, сына его (о чемъ разсказываетъ Zosimus — язычн. писатель — Hist. lib. II, cap. 29),—смерти, совершенной по волѣ императора. Но, во 1-хъ, исторія точно не знаетъ, при какихъ обстоятельствахъ это совершилось; во 2-хъ, мы должны признать разсматриваемыя событія скорѣе несчастіями въ его жизни, чѣмъ преступленіями,—несчастіями, которыя несомнѣнно послужили къ дальнѣйшему перерожденію его духовнаго существа.

простотой отношеній. Константинъ в.,—по словамъ Евсевія,—смиренно выслушивалъ длинныя рѣчи послѣдняго, конечно, религіознаго содержанія, не позволяя себѣ выдѣляться изъ ряда прочихъ слушателей и присѣсть, хотя дѣло происходило не въ храмѣ, а во дворцѣ (Ж. К. IV, 33). Та изумительная простота, та ласковость тона, съ какими пишетъ письмо великій императоръ Евсевію кесарійскому, выражая ему признательность за присылку этимъ послѣднимъ какого-то своего богословскаго сочиненія о празднованіи пасхи, даютъ видѣть въ Константинѣ в. человѣка, котораго счастіе и владычество не сдѣлали ни гордымъ, ни высокомѣрнымъ (ibid. IV, 35). Какъ видно, хотя бы, изъ указаннаго факта, Константинъ в. остался „человѣкомъ и на тронѣ". Въ числѣ привлекательныхъ чертъ характера императора Евсевій указываетъ на его скромность; онъ мало цѣнилъ тѣ шумные восторги, къ какимъ прибѣгала толпа при видѣ своего властелина. „Они наводили на него скорѣе тоску, чѣмъ доставляли удовольствіе" (De laudibus Constantini, cap. 5). Далѣе: правдивость и искренность, по свидѣтельству Евсевія,—были отличительными чертами Константина в.: „царь что возвѣщалъ, то и дѣлалъ" (Ж. К. I, 6); его слово не расходилось съ дѣломъ. Изъ другихъ личныхъ нравственныхъ качествъ Константина в. слѣдуетъ упомянуть о его трудолюбіи и воздержности въ жизни. Трудолюбіе его было явленіемъ поразительнымъ. Константинъ в. никогда не былъ празденъ; отъ одного дѣла онъ переходилъ къ другому. Даже въ преклонныхъ лѣтахъ онъ былъ неутомимо дѣятеленъ: онъ „или писалъ рѣчи, или своимъ слушателямъ преподавалъ христіанское ученіе, или составлялъ законы то военные, то гражданскіе" (ibid. IV, 55). Онъ писалъ такое множество писемъ къ епископамъ, начальникамъ областей и другимъ лицамъ, что Евсевій не могъ не удивляться самоотверженію царя (ibid. III, 24). Прибавлять ли еще и то, что сколько ни сплетали клеветъ на Константина в. греческіе писатели древнихъ временъ, начиная съ племянника его Юліана-Отступника, ни одно перо, руководимое ненавистію къ императору, объявившему себя христіаниномъ, не дерзнуло записать или намекнуть на какіе-либо факты, которые дѣлали бы подозрительными нравственную чистоту и цѣломудренность Константина в.? Первый христіанскій императоръ принадлежалъ къ цѣломудреннѣйшимъ государямъ въ исторіи, не смотря

на семейныя несчастія, не смотря на то, что кругомъ его царила нравственная распущенность, печальными образцами которой были Ликиній, Максенцій, Максиминъ [12]).

Сдѣлаемъ нѣсколько замѣчаній о религіозномъ характерѣ Константина в., какъ христіанина. У современныхъ намъ историковъ не рѣдко можно встрѣчать мысль, будто бы Константинъ в. обратился къ христіанству изъ разсчетовъ политическихъ. Но „кто думаетъ, что онъ хотѣлъ воспользоваться религіею, какъ средствомъ, выгоднымъ въ политическихъ интересахъ, тотъ впадаетъ въ ошибку" (Seeck). Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ могли помочь Константину в. христіане въ борьбѣ съ его врагами и соперниками, кромѣ своихъ молитвъ? Дѣло другое было бы, еслибы въ это время христіанъ въ имперіи было больше, чѣмъ язычниковъ, но этого не видимъ. Напр., въ арміи (—что очень важно—) христіанъ было несравненно меньше, чѣмъ язычниковъ. Извѣстно, что императоры Діоклитіанъ и Ликиній, начиная гоненія на христіанъ, первѣе всего изгнали христіанъ изъ состава войска. Очевидно, отъ такого распоряженія количество войска не много убавилось; иначе—исключенія христіанъ изъ военныхъ кадровъ не могло бы послѣдовать. Тогдашній сенатъ, благодаря своимъ земельнымъ богатствамъ, распространялъ свое вліяніе на всѣ провинціи, въ своемъ громадномъ большинствѣ твердо держался древней религіи; представители науки и литературы, за немногими исключеніями, принадлежали къ язычеству и враждебно смотрѣли на христіанъ, мало цѣ-

---

[12]) Слѣдуетъ признать совершенно неосновательнымъ и лживымъ слѣдующее разсужденіе историка Seeck'а. „Горячая кровь Константина заставляла его забывать о своихъ же цѣломудренныхъ законахъ. Когда его любимецъ Оптатъ изъ учителя граматики сдѣлался патриціемъ и консуломъ въ 334 году, тогда можно было слышать шопотъ, что Оптатъ этою удивительною карьерой одолженъ единственно своей женѣ—красавицѣ, и она была едва ли единственная женщина, которая одерживала побѣду надъ царемъ" (Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, S. 66). Мы не знаемъ, на чемъ основываетъ авторъ свои росказни. Но на чемъ бы онъ ни основывалъ,—очевидно, онъ передаетъ лишь пустые слухи. Спрашивается: какая же это горячая кровь могла быть у Константина в. въ 334 г., т. е. за три года до его кончины въ преклонныхъ лѣтахъ? Въ особенности легкомысленно замѣчаніе Зеекка, что и какія-то другія женщины плѣняли Константина в., когда нѣтъ ни малѣйшихъ указаній, что его плѣнила красавица, жена Оптата. „Мужа сдѣлали патриціемъ: значитъ-де, жена купила этотъ санъ у императора измѣною своему долгу"—разсужденіе, недостойное серьезнаго историка.

нившихъ искусство языческой риторики. Вообще, все, что въ силу происхожденія и образованія, богатства и храбрости пользовалось могуществомъ и вліяніемъ,—все это почти всецѣло было на сторонѣ язычества. На сторонѣ же христіанства стояла лишь часть городского низшаго и средняго класса, но эта масса въ политическомъ отношеніи была ничтожествомъ. Это были по большей части бѣдняки. Притомъ же нужно помнить, что Діоклитіанъ подвергъ преслѣдованію и смерти всѣхъ тѣхъ христіанъ, которые обнаруживали стремленіе играть роль въ мірскихъ дѣлахъ. Изъ христіанъ благополучно пережили это гоненіе только такіе, какіе вдохновлялись надеждами на будущую жизнь, но подобнаго рода люди совершенно чуждались политики. Спрашивается: какую же поддержку могли оказать Константину в. лица, равнодушныя къ благамъ міра сего? Христіане по сравненію съ язычниками въ началѣ IV вѣка оставались въ меньшинствѣ. Христіанъ было въ имперіи $^1/_{10}$ и даже $^1/_{20}$ по сравненію съ исповѣдниками прочихъ религій. Безъ твердыхъ христіанскихъ убѣжденій Константинъ в.,—значитъ,—не могъ присоединиться къ церкви христіанской; такой переходъ послужилъ бы во вредъ его плановъ. Нужно еще помнить, что христіане, говоря вообще, и не ожидали такого необыкновеннаго событія, какъ обращеніе кесаря въ христіанство. Тертулліанъ говорилъ: „Кесари развѣ тогда примутъ христіанство, когда міръ можетъ обходиться безъ кесарей, или же когда для христіанъ станетъ возможнымъ принимать кесарское достоинство“ (Apolog., cap. 21); т. е.,—съ точки зрѣнія христіанскаго писателя III вѣка,—христіанство и императорство казались дѣломъ несоединимымъ, вещами, взаимно себя исключающими. Но такая же точка зрѣнія оставалась и у христіанъ начала IV вѣка. Константинъ в. не могъ разсчитывать, что своимъ обращеніемъ пойдетъ на встрѣчу христіанскимъ надеждамъ и тѣмъ расположитъ ихъ къ себѣ. Христіане могли даже растеряться отъ такой неожиданности. Единственно, чего желали христіане, это того, чтобы оставили ихъ въ покоѣ и допускали невозбранно исповѣдывать свою вѣру. По сужденію одного ученаго, „переходъ Константина изъ политическихъ разсчетовъ заслуживаетъ меньше вѣры, чѣмъ то явленіе креста, о которомъ говоритъ Евсевій: это послѣднее по крайней мѣрѣ заслуживаетъ вѣроятія, а первое не поддается никакому объ-

ясненію" (Funk) [13]). Такимъ образомъ, можно утверждать и доказывать, что принятіе христіанства Константиномъ в. условливалось потребностями его духа и сознаніемъ истинности христіанской религіи, было безусловно искреннимъ. Кто знакомъ съ современною литературой о Константинѣ в., тотъ знаетъ, сколько ею употребляется усилій, чтобы настаивать на мысли, будто бы долго,—и послѣ побѣды надъ Максенціемъ,—Константинъ в. еще колебался въ своихъ христіанскихъ убѣжденіяхъ, не порывая внутреннихъ связей съ язычествомъ, что—однимъ словомъ—его религіозный характеръ былъ двусмысленъ и двуличенъ. Къ нашему удовольствію, даже Зеекъ, историкъ далекій отъ панегиризма Константину в., очень рѣшительно отвергаетъ такое несправедливое воззрѣніе на перваго христіанскаго императора. Онъ пишетъ: „Всѣ обнаруженія Константиномъ своего религіознаго настроенія новѣйшіе писатели находятъ двусмысленными, потому только, что имъ *хочется* (курсивъ не нашъ) находить ихъ таковыми. Они доходятъ до того, что даже монограмму Христа считаютъ символомъ языческаго солнечнаго культа. Но современники Константина (которые должны быть признаны лучшими судьями его, чѣмъ мы) отнюдь не замѣчали подобной двусмысленности; напротивъ того, какъ христіане, такъ и язычники отлично понимали то положеніе, какое онъ занялъ по отношенію къ ихъ религіямъ. Защитники несомнительнаго язычества, каковы Юліанъ, Евнапій, Зосима, преслѣдуютъ Константина съ невыразимою ненавистію, въ то время, какъ христіанскіе писатели всячески восхваляли его, какъ рѣшительнаго христіанина" (Geschichte des Untergangs der antiken Welt, S. 471)! Для современниковъ его не было вопросомъ то, изъ чего сдѣлали вопросъ писатели нашего времени, ради непонятнаго нерасположенія къ Константину в. При сужденіи о религіозномъ характерѣ Константина в. очень не рѣдко дѣлаютъ жесткіе упреки этому императору за то, что онъ вмѣшивался въ дѣла церкви и своимъ вмѣшательствомъ положилъ основаніе такъ называемому византинизму во взаимныхъ отношеніяхъ государства и церкви. Упреки эти, однако же, находитъ совершенно неосновательными вышеуказанный историкъ Зеекъ. По его мнѣнію, если

[13]) *Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt I, 58—60. *Funk* въ Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II, 5. 7—8. 23.

Константинъ в. вмѣшивался въ дѣла церкви, то дѣлалъ это противъ своей воли, и во всякомъ случаѣ отнюдь не считая себя лицомъ, стоящимъ выше церковнаго авторитета. Этотъ историкъ пишетъ: „Насколько позволяли Константину его царскія обязанности, онъ всегда являлся покорнымъ сыномъ церкви и никогда не дѣлалъ попытокъ выступать въ качествѣ ея господина, хотя ему легко было сдѣлать это. Какъ смиренный катехуменъ, онъ искалъ милости Господней, а не домогался владычества надъ церковію. Насколько возможно, онъ противодѣйствовалъ церковнымъ раздѣленіямъ и распрямъ, употребляя на это всѣ свои силы, потому что онъ заботился о церковномъ единеніи, желалъ поднять могущество церкви, а не подчинить ее себѣ". Правда, ему приходилось прибѣгать къ ссылкѣ въ отношеніи духовныхъ лицъ, но въ такихъ случаяхъ онъ или исполнялъ постановленія соборовъ, или же выражалъ попеченія о мирѣ и тишинѣ, о чемъ обязана заботиться всякая нормальная государственная власть. При томъ Константинъ не изгонялъ лицъ духовныхъ на жительство ни на пустынные острова, ни въ другія ссыльныя мѣста, а избиралъ для нихъ удобные города, такъ что перемѣна мѣста была для нихъ чувствительна лишь настолько, насколько она была неожиданна [14]). Во всякомъ случаѣ для православнаго изслѣдователя религіозный характеръ царя представляетъ очень много похвальнаго и привлекательнаго.

Вопросъ о христіанскомъ крещеніи Константина в. возбуждаетъ нѣкоторыя недоумѣнія, на которыхъ нельзя не остановиться. Прежде всего, какъ извѣстно, этотъ императоръ крестился только предъ смертію. Спрашивается: почему Константинъ в. не сдѣлалъ этого раньше? Евсевій, передавая свѣдѣнія о послѣднихъ дняхъ царя, влагаетъ въ уста его такое объясненіе (Ж. К. IV, 62): „я думалъ воспріять крещеніе въ водахъ Іордана, гдѣ крестился самъ Спаситель, но Богъ, устрояющій полезное, удостоилъ меня крещенія здѣсь" (въ Никомидіи). Слѣдовательно, выходитъ, что Константинъ в. крестился предъ смертію потому, что не могъ исполнить своего желанія креститься въ Іорданѣ. Достаточно ли это объясненіе? Едва ли. Развѣ владыка всемірной имперіи, жившій сравнительно недалеко отъ Палестины, не могъ во всякое время исполнить этого своего желанія, еслибы оно

---

[14]) *Seeck*, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, S. 62—65.

было сильно и рѣшительно? Нельзя отрицать желанія Константина в. креститься въ той рѣкѣ, гдѣ крещенъ былъ Христосъ; но это одно не могло служить къ отсрочкѣ крещенія. Извѣстно, что въ древнія времена христіанской церкви многіе, не смотря на полную приготовленность ко крещенію, отлагали совершеніе этого акта до лѣтъ болѣе зрѣлыхъ и даже до старости и смерти. Происходило это изъ опасенія, какъ бы содѣянными по крещеніи грѣхами не затворить себѣ входъ въ небесное царствіе. Къ числу такихъ лицъ, вѣроятно, принадлежалъ и Константинъ в. Онъ, конечно, хорошо зналъ, что крещеніе заглаждаетъ всѣ грѣхи, и хотѣлъ предстать предъ Нелицепріятнымъ Судіею въ одеждѣ нетлѣнія. Очень возможно, что императоръ держался мысли о несовмѣстимости царской власти и христіанской святости (императоръ не можетъ не грѣшить, какъ скоро въ его власти жизнь и смерть подданныхъ), той самой мысли, которую такъ опредѣленно выражалъ Тертулліанъ (caesares credidissent super Christo, si aut caesares non essent saeculo necessarii...).—Затѣмъ, возбуждаетъ недоумѣніе мѣсто крещенія Константина в. Онъ крестился въ Никомидіи, куда отправился лечить теплыми водами постигшую его болѣзнь; но такъ какъ болѣзнь оказалась смертельною, то онъ и поспѣшилъ окончательно присоединиться къ церкви (Ж. К. IV, 61). Итакъ, онъ былъ крещенъ въ Никомидіи, гдѣ епископомъ въ то время былъ знаменитый Евсевій никомидійскій, одинъ изъ ревностныхъ приверженцевъ аріанства. Крещеніе въ Никомидіи не могло не вредить православной чести Константина в. И нужно сказать, что еще въ древности обстоятельство это создавало неблагопріятные слухи и послужило къ появленію тенденціозныхъ сказокъ. Отъ этого не уберегся даже блаж. Іеронимъ, который говоритъ слѣдующее въ своей „Хроникѣ“ (подъ 340 годомъ): „Константинъ въ послѣдніе дни своей жизни былъ крещенъ Евсевіемъ никомидійскимъ и уклонился въ аріанское ученіе; отселѣ возникли,—прибавляетъ хроникеръ,—и до настоящаго времени продолжаются раздоры во всемъ мірѣ“. Вотъ къ какимъ невѣроятнымъ выводамъ приводило то, что императоръ крестился у Евсевія въ Никомидіи! Спрашивается: какъ смотрѣть на крещеніе Евсевія въ такомъ городѣ, гдѣ епископствовалъ аріанинъ? Къ счастію, мы имѣемъ довольно обстоятельное описаніе крещенія Константина в., сдѣланное Евсевіемъ—историкомъ, человѣкомъ болѣе автори-

тетнымъ въ вопросѣ, чѣмъ блаж. Іеронимъ. Евсевій-историкъ не говоритъ, что Константинъ в. былъ крещенъ епископомъ никомидійскимъ, а ясно утверждаетъ (Ж. К. IV, 61), что онъ крестился отъ „собора епископовъ" (συγκαλέσας 'επισκόπους). Изъ кого состоялъ этотъ соборъ,—правда, неизвѣстно; конечно, въ этомъ соборѣ участвовалъ и епископъ никомидійскій, но едва ли принадлежало ему первенствующее мѣсто здѣсь: Константинополь очень близко отъ Никомидіи; поэтому есть основанія полагать, что столичный архіепископъ св. Александръ пріѣзжалъ на соборъ въ виду важности дѣла. Конечно, Александръ былъ очень старъ, однако вѣдь онъ прожилъ послѣ того еще три года, управляя церковію. Но допустимъ, что на соборѣ первенствовалъ епископъ никомидійскій;—православная честь царя отъ этого ни мало не страдаетъ. Евсевій никомидійскій, хоть и лицемѣрно, но еще ранѣе того предъ лицомъ самого Константина в. изъявилъ согласіе съ никейскимъ исповѣданіемъ, почему и былъ возвращенъ изъ ссылки на свою никомидійскую каѳедру. Значитъ, Константинъ в., принимая отъ него крещеніе, вѣровалъ, что онъ пріемлетъ крещеніе отъ православнаго епископа [15]). Наконецъ, не нужно забывать, что за исключеніемъ блаж. Іеронима, писателя все же западнаго, всѣ отцы восточной церкви IV вѣка отзывались о Константинѣ в. съ великимъ уваженіемъ и не имѣли и тѣни сомнѣнія касательно его православія. *Св. Константинъ в. скончался въ день пятидесятницы 22* (а не 21) *мая 337 года.*

Значеніе Константина в. въ исторіи можетъ быть выражено въ слѣдующихъ чертахъ.

Этотъ императоръ, безъ сомнѣнія, принадлежитъ къ замѣчательнымъ историческимъ личностямъ, отмѣченнымъ печатью геніальности. Главное дѣло, обезсмертившее его въ исторіи, есть торжество христіанства надъ язычествомъ,—торжество, совершенное благодаря мудрости и проницатель-

---

[15]) Кромѣ восточной, Евсевіевской версіи о крещеніи Константина в., есть еще другая западная—анонимная, относящая крещеніе этого государя къ 323 г., и разсказывающая, что это дѣйствіе происходило въ Римѣ и совершено руками папы Сильвестра. Не смотря на то, что эта западная повѣсть возникла довольно рано, въ V-мъ вѣкѣ,—по сравненію ея съ сказаніемъ Евсевія, она не заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Подробнѣе см. объ этомъ въ „лекціяхъ † проф. *В. В.Болотова* (въ „Христ. Чтеніи" 1907 г., янв.—февр., стр. 22—26 и отдѣльно вып. I, Спб. 1907).

ности этого государя. Всѣ лучшіе римскіе императоры, начиная съ Августа, понимали, какое значеніе имѣетъ религія по отношенію къ благоденствію государства. Всѣ эти императоры заботились о томъ, чтобы утвердить и укрѣпить религіозное начало въ сердцахъ подданныхъ; но они трудились понапрасну, потому что они вѣрили въ возможность оживленія и поддержанія языческихъ культовъ, не понимая того, что язычество отжило свой вѣкъ, стало мертвымъ трупомъ, который слѣдовало предать погребенію, а не гальванизировать его искусственно. Константинъ в. первый понялъ то, чего не понимали его предшественники, даже тѣ изъ нихъ, которые въ душѣ были благосклонны къ христіанству. Обладая прозрѣніемъ генія, Константинъ в., ко благу цивилизаціи и къ выгодѣ для государственнаго благосостоянія, смѣло и могуче порвалъ связи съ прошедшимъ, какъ бы оно ни было священно и привлекательно для консервативныхъ умовъ, считавшихъ себя блюстителями государственныхъ интересовъ,—порвалъ съ религіею греко-римской, украшенною ореоломъ святости и древности, и сталъ подъ знамя креста, къ ужасу Рима и хранителей его традицій. Этотъ шагъ Константина в. настолько великъ, что рѣшительно всѣ историки считаютъ его гигантскимъ. Поэтому-то даже историки, мало расположенные къ первому христіанскому императору, однако же относятъ его къ лицамъ необыкновеннымъ. Буркгардтъ пишетъ о Константинѣ: „великій человѣкъ, часто не зная того, исполняетъ высшія опредѣленія" (Die Zeit Constantins des Gr., S. 309). Но не одно рѣшительное намѣреніе Константина в. дать вѣсъ и значеніе христіанству въ замѣнъ язычества, — намѣреніе, которое онъ осуществилъ, — доставляетъ ему выдающееся мѣсто въ ряду другихъ государей римскихъ. Онъ совершилъ еще немало блестящихъ дѣлъ, увѣнчавшихъ его имя въ исторіи. Его быстрыя и необычайныя военныя дѣйствія, создавшія единодержавіе въ государствѣ, составляютъ предметъ изумленія для историковъ. Буркгардтъ въ этомъ отношеніи сравниваетъ Константина в. съ Наполеономъ, съ которымъ „онъ имѣетъ сходство, — по замѣчанію того же историка, — и въ другихъ отношеніяхъ" (S. 319). Далѣе. Только человѣкъ геніальный могъ создать новую столицу такой неимовѣрной исторической важности, какую тотчасъ же возымѣлъ Константинополь, возникшій по волѣ Константина в. въ такое короткое время, что можно

сказать: онъ возникъ по мановенію волшебства. Чтобы оцѣнить историческое значеніе новой столицы, вызванной къ бытію первымъ христіанскимъ императоромъ, достаточно привести себѣ на память слѣдующія слова Григорія Богослова, имѣвшаго полную возможность оцѣнить значеніе „новаго Рима". Константинополь есть „око вселенной, могущественнѣйшій городъ на сушѣ и морѣ, какъ бы взаимный узелъ Востока и Запада, куда отовсюду стекается и откуда, какъ съ общаго форума, исходитъ все важнѣйшее въ вѣрѣ" [16]). Всѣ эти перечисленныя стороны дѣятельности Константина в. даютъ ему громкую славу въ исторіи и характеризуетъ его, какъ человѣка, одареннаго исключительными талантами. Образъ перваго христіанскаго императора производитъ сильное впечатлѣніе на изслѣдователя въ особенности потому, что императоръ является натурою цѣльной, не допускающею ни колебаній, ни передержекъ. Съ самаго начала своей видной исторической дѣятельности (съ 313 г.) и до конца жизни онъ одушевленъ былъ однимъ и тѣмъ же стремленіемъ—дать перевѣсъ христіанству надъ язычествомъ и идетъ неуклонно къ своей цѣли. Въ этомъ отношеніи очень удачно характеризуетъ Константина в. нѣмецкій ученый Теодоръ Киймъ, когда говоритъ: „Константинъ 313 года, дружественно относящійся къ христіанскому клиру, открывающій для него государственную казну, дарующій ему права свободной дѣятельности, столь ревностно старающійся о единеніи церкви,— и въ виду раздоровъ въ христіанскомъ обществѣ жертвовавшій и своимъ временемъ, и своимъ трудомъ, и матеріальными средствами казны, взиравшій на задачу христіанства, какъ на свое собственное дѣло, этотъ Константинъ тожественъ съ тѣмъ, какимъ онъ былъ и въ позднѣйшне время (т. е. послѣ 323 г., когда онъ сталъ единодержавнымъ). Различіе между Константиномъ первой эпохи и Константиномъ второй то лишь, что между тѣмъ какъ тотъ просто благопріятствуетъ христіанству, позднѣйшій даетъ ему всѣ привилегіи, — между тѣмъ какъ тотъ говоритъ въ полголоса, позднѣйшій же во всеуслышаніе объявляетъ о своемъ желаніи видѣть всѣхъ сплоченными единствомъ религіи"; вся дѣятельность Константина в. составляетъ какъ бы „одинъ фактъ"—добавляетъ Киймъ [17]). И это есть глубоко справед-

16) Творенія по русск. перев. въ 1 изд., т. IV, стр. 34.
17) Въ „Theolog. Jahrbücher" 1852, S. 249—250.

ливое замѣчаніе. Христіанская церковь при Константинѣ в. восторжествовала надъ язычествомъ, какъ государственнымъ институтомъ; она стала владычицею въ имперіи; она пріобрѣла оффиціальную власть и силу, но докончить торжество ея надъ умами, искоренить язычество въ сердцахъ—это уже предоставлено было ея собственнымъ силамъ и средствамъ. Константинъ в. является самымъ типическимъ лицомъ изъ числа христіанскихъ византійскихъ императоровъ. Все, въ чемъ проявлялась религіозность этого монарха, въ чемъ выражалась его христіанско-нравственная жизнь, въ чемъ выражалась его любовь къ церкви и преданность священно-началію, — все это стало съ тѣхъ поръ образцомъ для подражанія преемниковъ перваго христіанскаго императора на византійскомъ тронѣ. И хотя ни одинъ изъ послѣдующихъ византійскихъ вѣнценосцевъ не могъ повторить Константина в. своею жизнію и дѣятельностію, не сдѣлался такимъ полнымъ воплощеніемъ религіозно-нравственнаго духа христіанскаго, какимъ былъ первый византійскій монархъ, но многіе изъ нихъ, несомнѣнно, шли по его стопамъ, въ бо́льшей или меньшей степени подражая первообразу христіанскаго царя. Усвоить тѣ или другія черты религіозно-нравственной жизни Константина в. было задушевнымъ стремленіемъ лучшихъ византійскихъ монарховъ. Любопытно отмѣтить, что ни одинъ изъ нихъ ни въ какомъ отношеніи не могъ стать выше Константина в. Идеалъ истинно-благочестивѣйшаго царя въ сознаніи позднѣйшей исторіи слился нераздѣльно съ именемъ равноапостольскаго Константина в. Поэтому, когда хотѣли похвалить какого-либо византійскаго государя, въ такомъ случаѣ всегда говорили: „онъ—второй Константинъ". Такъ, напр., возглашали отцы четвертаго вселенскаго собора, желая почтить благочестивую дѣятельность императора Маркіана *).

† Профессоръ **Алексѣй Лебедевъ.**

---

*) Для литературы о Константинѣ в. см. слѣдующіе труды: † проф. *Ал. П. Лебедевъ*, Обращеніе Константина Великаго въ христіанство (въ его книгѣ: „Церковно-историч. повѣствованія", изд. 2, Спб. 1903); *его же* Первый христіанскій императоръ на тронѣ Цезарей (тамъ же); *его же* Эпоха гоненій и утвержденіе христіанства въ греко-римскомъ мірѣ при Константинѣ Вел. (изд. 3, Спб. 1904); *его же* Новые споры по старому вопросу изъ

исторіи жизни Константина Вел. („Правосл. Обозрѣніе" 1890 г., т. I); *его же* Разборъ попытокъ доказать, что Константинъ Вел. не былъ христіаниномъ („Чтенія въ Обществѣ любителей дух. просвѣщенія" 1885 г., т. I); *его же* Голосъ протестантскаго ученаго въ защиту Константина Вел. (тамъ же 1886 г., т. I); *его же* Изложеніе древняго сказанія: Incerti auctoris de Constantino Magno eiusque matre Helena libellus, Lipsiae 1879 („Прибавл. къ Творен. св. отцовъ" т. XXVIII, стр. 565 сл.). † Проф. *П. А. Лашкаревъ*, Отношеніе римскаго государства къ религіи вообще, къ христіанству въ особенности, до Константина В. (включительно), Кіевъ 1876. Проф. *Ѳ. А. Кургановъ*, Отношенія между церковною и гражданскою властію въ византійской имперіи, Казань 1880. Проф. *В. А. Соколовъ*, О вліяніи христіанства на греко-римское законодательство (здѣсь много говорится о законахъ Константина) въ „Чтен. въ Общ. люб. дух. просвѣщ." за 1877—1878 гг. [Предсказаніе, найденное надъ гробомъ Константина Великаго, о паденіи турецкой имперіи, Москва 1854. Проф. *П. В. Гидуляновъ*, Восточные патріархи въ періодъ четырехъ первыхъ вселенскихъ соборовъ, Ярославль 1908, стр. 1—193. 284—292. Проф. *Ю. А. Куликовскій*, Исторія Византіи, ч. I, Кіевъ 1910, стр. 101—108. † Проф. *В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви I и II по указателямъ. *В. А. Мелиховъ*, Культъ римскихъ императоровъ и его значеніе въ борьбѣ язычества съ христіанствомъ, Харьковъ 1912, глава V]. — Иностранная литература очень обширна. Все лучшее старательно указано въ Realencyklopädie von *Herzog-Hauck* X³ (Lpzg 1901), S. 757—758. [См. еще *F. Lichttenberger*, Encyclopédie des sciences religieuses III, p. 388 suiv. *W. Smith* and *H. Wace*, A Dictionary of Christian Biography I, 624—642, и новое изданіе въ одномъ томѣ ed. by *Henry Wace* and *William C. Piercy*, p. 203—212. *Wetzer* und *Welte*, Kirchenlexikon III², 970—975]. Prof. *Th. Zahn*, Konstantin der Grosse und die Kirche въ Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen und Leipzig ²1898, S. 209—237. [*J. Jenko*, Heidentum und Christentum des Kaisers Konstantin des Grossen, Progr. Sereth 1908. *John B. Firth*, Constantine the Great: Reorganisation of the Empire and Triumph of the Church, London 1905, а объ этомъ трудѣ ср. „The Expository Times" XVI, 8 (May 1905), p. 362—363. *O. Seek*, Neue und alte Daten zur Geschichte Diocletians und Constantins въ „Rheinisches Museum" LXII, 4 и ср. „Гермесъ" № 2 (8) за 15 января 1908 г., стр. 38—39. The Catholic Encyclopedia VI (London 1908), p. 295—301. Rev. Prof. *James Stalker*, Studies in Conversion, II: Constantine the Great въ „The Expositor" 1909, IV, p. 322—333. *Erich Becker*, Konstantin der Grosse, der „neue Moses": die Schlacht am Pons Milvius und die Katastrophe am Schilfmeer въ „Zeitschrift für Kirchengeschichte" XXXI (Gotha 1910), 2, S. 161—171. *Johannes Maria Pfättisch*, Platos Einfluss auf die Rede Konstantins auf die Versammlung der Heiligen въ „Theologische Quartalschrift" 1910, III. S. 399—417. The Cambridge Medieval History, planned by I. B. Bury, ed. by *H. M. Gwatkin* and *I. B. Whitney*, vol. I: The Christian Roman Empire and the Foundation of the Teutonic kingdoms, Cambridge 1911; см. „Гермесъ" № 6 (92) за 15 марта 1912 г., стр. 157—158.—*Н. Н. Г.*].

Философія Рудольфа Эйкена *).

в. Цѣлесообразный характеръ личной жизни. Обосновавъ такимъ способомъ присутствіе въ мірѣ универсальной личной жизни, Эйкенъ, далѣе, указываетъ главное свойство этой жизни, а затѣмъ развиваетъ содержаніе новой жизненной системы, построенной на принципѣ личности.

Основное свойство личности заключается въ дѣятельности по цѣлямъ. Безъ такой дѣятельности личная жизнь невозможна; и наоборотъ, цѣль можетъ быть понята и объяснена лишь при наличіи живого личнаго существа. Обѣ разсмотрѣнныя жизненныя системы—какъ натурализмъ, такъ и интеллектуализмъ—отвергаютъ цѣлесообразную дѣятельность и видятъ въ цѣли простой продуктъ воображенія. Но послѣ того какъ, въ противоположность этимъ системамъ, была доказана необходимость основного духовнаго процесса, проистекающаго изъ живого центра, реальность цѣлей оказалась обоснованной вполнѣ надежнымъ образомъ. «Уже элементарнѣйшее условіе всякой духовной дѣйствительности, объединеніе функціональной и прагматической сторонъ дѣятельности, требуетъ участія этого живого центра въ формѣ цѣлесообразной дѣятельности. Только при посредствѣ цѣли предметъ можетъ имѣть какое-либо значеніе для дѣйствованія (Handeln); и что онъ такое значеніе получаетъ, является для него не безразличнымъ, но имѣетъ существенное отношеніе къ его возникновенію и развитію. Такимъ образомъ, цѣль не просто принадлежитъ къ функціональной сторонѣ, но является существенною составною частію реальнаго процесса; начиная отъ самаго источника

*) Окончаніе. См. іюнь.

творческой дѣятельности, цѣль проникаетъ всю ткань работы— разумѣется, различнымъ образомъ въ различныхъ областяхъ» [1]).

Въ примѣненіи къ универсальному творческому процессу понятіе цѣли, естественно, должно подвергнуться нѣкоторому преобразованію. Такъ какъ въ данномъ случаѣ рѣчь идетъ о процессѣ именно универсальнаго характера, то цѣль здѣсь должна получить свойство имманентности: универсальная (или послѣдняя) цѣль должна совпадать съ самымъ универсальнымъ дѣйствіемъ. Въ силу такого опредѣленія универсальной цѣли получается иное отношеніе индивидуума къ цѣлому, сравнительно съ тѣмъ, какое имѣетъ мѣсто при потустороннемъ характерѣ основной цѣли. Въ послѣднемъ случаѣ, когда дѣйствіе оцѣнивается по его внѣшнему результату, индивидуумъ становится въ отношеніе къ главной цѣли не иначе какъ чрезъ посредство всей системы промежуточныхъ цѣлей, связывающихъ его дѣйствіе съ основною цѣлью. Когда же цѣль заключается въ самомъ универсальномъ дѣйствіи, то индивидуумъ получаетъ возможность уже непосредственно способствовать основной цѣли, участвуя своею дѣятельностію въ универсальномъ дѣйствіи. Въ силу такого отношенія къ цѣлому, отношенія, характернаго для основанной на личномъ принципѣ жизненной системы, индивидуумъ, естественно, пріобрѣтаетъ большую цѣнность и значеніе [2]).

Но чтобы имманентная цѣлесообразная дѣятельность имѣла смыслъ, нужно опредѣлить, въ чемъ же содержаніе универсальнаго творческаго процесса, выступающаго въ то же время и въ качествѣ универсальной цѣли. Отвѣтить на этотъ вопросъ значитъ воспроизвести уже извѣстныя намъ воззрѣнія Эйкена о сущности всего духовнаго процесса. Во-первыхъ, этотъ процессъ есть полное дѣйствіе (Vollthat), обнимающее какъ функціональную, такъ и предметную стороны жизни. Во-вторыхъ, этотъ процессъ не есть безсубстанціальная дѣятельность, а имѣетъ въ своей основѣ живое ядро, живой центръ (Selbst). Это ядро находитъ себѣ выраженіе въ каждомъ дѣйствіи, вслѣдствіе чего каждое дѣйствіе является, такъ сказать, напитаннымъ бытіемъ, пріобрѣтаетъ значеніе дѣйствія-сущности (Wesensthat). Сообщеніе процессу жизни такого наиболѣе реальнаго характера, наиболѣе полное выраженіе основной сущ-

---

[1]) Die Einheit, стрр. 392—394. [2]) Тамъ же, стрр. 395—396.

ности духовной жизни и составляетъ, такимъ образомъ, послѣднюю цѣль всего развитія [1]).

Указавъ, въ чемъ состоитъ существенное свойство универсальной личной жизни, Эйкенъ переходитъ къ раскрытію содержанія новой жизненной системы, утверждающейся на личномъ принципѣ. Вѣрный своему основному методу обосновывать свои положенія не логигескими аргументами, а фактическими данными, Эйкенъ старается найти фактическія подтвержденія въ пользу намѣчаемой имъ жизненной системы. Но сознавая всю трудность эмпирическаго обоснованія такой жизненной системы, которая еще не существуетъ или существуетъ въ зачаточномъ видѣ, Эйкенъ при этомъ отводитъ много мѣста и чисто спекулятивнымъ построеніямъ, усвояя имъ, впрочемъ, только вспомогательное значеніе [2]).

Раскрытіе содержанія новой жизненной системы Эйкеномъ осуществляется, такъ сказать, въ два пріема: сначала онъ обрисовываетъ духовную жизнь саму по себѣ, въ ея отрѣшенности отъ индивидуальной человѣческой жизни, а затѣмъ уже обращается къ проблемамъ, возникающимъ именно изъ отношенія общей духовной жизни къ индивидуальному существованію. Отдѣльное разсмотрѣніе общаго содержанія духовной жизни, конечно, не можетъ отличаться наглядностію, но зато только при такомъ отдѣльномъ разсмотрѣніи можно получить общую идею новой дѣйствительности [3]).

г. Общее содержаніе системы личной жизни. Въ очеркѣ общаго содержанія духовной жизни въ духѣ основанной на личномъ принципѣ системы Эйкенъ отправляется изъ основаній намъ уже извѣстныхъ. Основа и корень всякаго бытія есть живое начало, подобное нашему «я» (Selbstwesen). Потенціально этому началу присуще все содержаніе бытія и жизни. Но фактическое выраженіе этого содержанія въ процессѣ жизни совершается постепенно, поскольку основное начало воплощается, претворяется въ дѣйствіе. Чрезъ это оно вовлекаетъ въ свои нѣдра эмпирическую дѣйствительность и превращаетъ послѣднюю въ свое произведеніе. «Такъ какъ живое начало бытія... не изъ внѣ подходитъ къ дѣйствитель-

---

[1]) Тамъ же, стрр. 396—397. [2]) Тамъ же, стр. 391.
[3]) Тамъ же, стр. 401; срвн. стр. 391.

ности, но въ ея предѣлахъ лежитъ и дѣйствуетъ, то его превращеніе въ дѣйствіе можетъ быть возвышеніемъ вещей до ихъ истинной сущности; съ другой стороны, и живое начало можетъ совершенно войти въ дѣйствіе, такъ какъ оно означаетъ не отрѣшенное отъ дѣйствія бытіе, а наоборотъ, дѣйствіе, возведенное на степень субстанціальности. Дѣйствіе является, при этомъ, не какъ простое послѣдствіе готоваго бытія, но какъ поднятіе его на высшую степень, которая только и возстановляетъ полную дѣйствительность, подлинную сущность» [1]).

Отсюда можно видѣть, что жизнь и бытіе у Эйкена имѣютъ два корня: помимо Selbstwesen, живого личнаго начала, значеніе основного корня имѣетъ эмпирическая дѣйствительность, или «первоначальное состояніе», какъ предпочитаетъ выражаться Эйкенъ. Правда, Эйкенъ отождествляетъ дѣйствіе личнаго начала въ эмпирическомъ мірѣ съ возвышеніемъ послѣдняго до собственной сущности. Но этимъ онъ отмѣченнаго дуализма не устраняетъ, а развѣ ослабляетъ его, да и то не въ самомъ основаніи. «Эмпирическій міръ», «первоначальное состояніе» по своей сущности остается началомъ противоположнымъ тому центру, изъ котораго развивается личная жизнь: это какъ бы Ариманъ системы Эйкена, сообщающій ей своеобразный характеръ, характеръ борьбы и преодолѣнія противодѣйствій.

Развитіе личной жизни начинается именно преодолѣніемъ «первоначальнаго положенія», первоначально данной дѣйствительности. «Прежде всего происходитъ принципіальный поворотъ изъ состоянія погруженности въ безсмысленное нагроможденіе атомовъ съ ихъ пространственно-временными отношеніями къ міру духа и внутренней жизни» [2]). Такой поворотъ совершается именно въ культурѣ, создающей новый міръ, отличный отъ такъ назыв. естественнаго состоянія. Мы уже знаемъ, почему и насколько міръ культуры является выраженіемъ личнаго и живого начала, безъ котораго онъ не можетъ быть понятъ [3]).

Но культурное движеніе не можетъ дать полной дѣйствительности, на нее нельзя смотрѣть, какъ на адэкватное раскрытіе принципа личной жизни. Культурная работа разру-

---

[1]) Тамъ же, стрр. 401—402; срвн. выше, іюнь, стр. 710.
[2]) Die Einheit, стр. 407. [3]) См. выше, іюнь, стрр. 712—714.

шила тѣ связи, которыя сообщали извѣстную цѣлостность наивной эмпирической дѣйствительности, но ничего не дала взамѣнъ этихъ связей. Поэтому созданному ей міру не достаетъ синтеза, не достаетъ цѣлостности, не достаетъ опредѣленности. Отсюда открывается необходимость новой стадіи въ развитіи духовной жизни, — новой стадіи, на которой бы все хаотическое разнообразіе духовнаго процесса было подведено подъ всеобъемлющее единство опредѣленнаго синтеза. И на эту стадію духовная жизнь дѣйствительно поднялась, выработавъ опредѣленныя жизненныя системы. Это совершилось прежде всего въ классической древности, которая создала цѣлостную жизненную систему на основѣ свойственнаго ей художественнаго воззрѣнія[1]). «Въ центрѣ жизни здѣсь стоитъ форма, какъ сила связи и порядка, она воспринимаетъ матерію и даетъ ей образъ, она превращаетъ всякій хаосъ въ космосъ, она чрезъ такого рода дѣйствія и сама въ то же время достигаетъ полнаго осуществленія, хотя ея основа и признается не подлежащею какому-либо измѣненію или движенію»[2]). Какъ ни закончена, повидимому, эта система, однако личный принципъ не получилъ въ ней полнаго выраженія. Личный принципъ требуетъ полной свободы творчества, не мирится ни съ какими напередъ данными и уже готовыми факторами. Между тѣмъ, этой свободы классическая система какъ разъ не обезпечивала, поскольку въ ней все разсматривалось какъ результатъ двухъ данныхъ факторовъ—формы и матеріи, духа и природы. Къ этому нужно прибавить, что классическая система просмотрѣла противорѣчія жизни, грѣшила излишнимъ оптимизмомъ и не давала мѣста какому-либо историческому развитію. Вообще она оставалась еще слишкомъ связанной съ первоначальной наивной точкой зрѣнія, и слишкомъ мало усвоила идею независимости духовной жизни[3]). Эта идея нашла себѣ полное признаніе лишь въ христіанствѣ, которое «отдѣлило духъ отъ природы, возвысило его до чистаго самодовлѣющаго бытія, и въ противоположность всякому противорѣчію феноменальной дѣйствительности смѣло развило самостоятельный внутренній міръ. Съ героическимъ подъемомъ духа совершаетъ оно радикальнѣйшую революцію, какую только знаетъ исторія человѣчества; пробуждаются существенно новыя силы,

---

[1]) Die Einheit, стр. 409. [2]) Die Grundlinien, стрр. 170—171.
[3]) Die Einheit, стрр. 410—411; срвн. Der Kampf, стрр. 90—95.

завоевывается новая почва, почва, раздѣляемая даже такими направленіями и индивидуумами, которые еще враждебно относятся къ специфическимъ особенностямъ христіанства»[1]). Но христіанство, по оцѣнкѣ Эйкена, не дало полной соотвѣтствующей его сущности жизненной системы. Сосредоточившись въ эпоху своего возникновенія исключительно на принципіальной сторонѣ жизни, оно въ послѣдующее время частію застыло въ неподвижныхъ формахъ, ставъ въ противорѣчіе со всѣмъ историческимъ развитіемъ, частію пошло на компромиссъ съ другими направленіями, измѣнивъ своей первоначальной сущности (католицизмъ и новѣйшій протестантизмъ)[2]).

Въ виду этого, новому времени пришлось съ своей стороны сдѣлать попытку найти содержаніе новой жизни, поворотъ къ которой столь рѣшительно совершился. Основное направленіе, въ которомъ была предпринята эта попытка, по мнѣнію Эйкена, совпадаетъ съ направленіемъ, избраннымъ христіанствомъ и вполнѣ соотвѣтствуетъ характеру личнаго начала. Какъ и христіанство, направленіе новаго времени не мирилось ни съ чѣмъ первоначально даннымъ, не преобразованнымъ дѣятельностію духа и съ этой стороны выступало столь же рѣшительнымъ поборникомъ свободы духа, какъ и христіанство. Но взявшись за ближайшее опредѣленіе содержанія духовной жизни, новое направленіе впало въ ошибку, истолковавъ это содержаніе, какъ процессъ, коему усвоялся или характеръ механическій, какъ въ натурализмѣ, или характеръ интеллектуальный, какъ въ интеллектуализмѣ. На основаніи критики обѣихъ названныхъ системъ мы имѣли возможность видѣть, что вслѣдствіе этой основной ошибки они оказались неспособными обнять жизнь духа во всей ея полнотѣ[3]).

Итакъ историческій опытъ намъ не даетъ такого синтеза, такой жизненной системы, въ которой универсальный личный принципъ получилъ бы законченное выраженіе. Но зато историческій опытъ указываетъ намъ, какія требованія слѣдуетъ предъявить къ истинному содержанію личной жизни. Жизнь, подлинно являющаяся выраженіемъ личнаго принципа, должна

---

[1]) Die Einheit, стр. 411. [2]) Тамъ же.

[3]) Тамъ же, стрр. 412—413; срвн. Grundlinien, стрр. 171—173 и Der Kampf, стрр. 95 и слл.

отличаться 1) въ противоположность классическому жизнепониманію, внутреннимъ, духовнымъ характеромъ, 2) въ противоположность историческимъ формамъ христіанства, универсальностію свободнаго дѣйствія и 3) въ противоположность направленію новѣйшаго времени, субстанціальнымъ характеромъ [1]).

Какъ же мы должны представлять жизненную систему, которая бы удовлетворяла этимъ требованіямъ? Поднимая этотъ вопросъ, излагатель міровоззрѣнія Эйкена встрѣчается съ весьма трудной задачей. Какъ мы уже знаемъ, изложеніе Эйкена вообще не отличается ясностью, но оно, естественно, принимаетъ особенно туманный и неуловимый характеръ тамъ, гдѣ онъ выступаетъ въ роли проповѣдника новой жизни, основанной на новыхъ началахъ. Нужно большое напряженія не только мысли, но отчасти и воображенія, чтобы, слѣдуя изложенію Эйкена, создать себѣ сколько-нибудь ясный образъ новой дѣйствительности. Точно такъ же нужно большое систематическое искусство, чтобы дать такое же ясное понятіе о ней другимъ. Мы просимъ читателя принять все это во вниманіе и не слишкомъ строго насъ судить за могущія получиться неясности.

Недостатокъ наличныхъ жизненныхъ системъ, по взгляду Эйкена, заключается въ томъ, что онѣ не соотвѣтствуютъ личному началу жизни. Естественно, что въ проектируемой имъ жизненной системѣ онъ имѣетъ въ виду сообщить такой характеръ, который всего болѣе бы соотвѣтствовалъ этому личному принципу. Что является характернымъ выраженіемъ личности? Безъ сомнѣнія, моральное дѣйствованіе, въ которомъ, она, такъ сказать, выноситъ наружу свою внутреннюю суть. Моральное дѣйствованіе Эйкенъ и возводитъ въ значеніе типичнаго выраженія характера новой дѣйствительности, образъ которой онъ берется начертать. Чѣмъ для классическаго жизнепониманія служитъ художественное творчество, чѣмъ для новѣйшаго механическій или логическій процессъ, тѣмъ для Эйкеновскаго жизнепониманія служитъ моральное дѣйствованіе [2]). Отличительными свойствами моральнаго дѣйствованія являются свобода, тѣсная связь съ дѣятелемъ и характеръ борьбы. Моральный поступокъ долженъ быть свободенъ отъ всякихъ внѣшнихъ побужденій, а проистекать исключительно

---

[1]) Die Einheit, стрр. 413—414. [2]) Die Kampf, стр. 107.

изъ моральной природы дѣйствующаго. Моральный поступокъ стоитъ въ теснѣйшей связи съ моральнымъ дѣятелемъ, который какъ бы входитъ въ него и въ немъ и чрезъ него получаетъ обогащеніе своей сущности. Моральный поступокъ всегда совершается при наличности противныхъ вліяній и при борьбѣ съ ними [1]). Такими же свойствами должна отличаться новая дѣйствительность, основывающаяся на личномъ принципѣ. Какъ и моральный поступокъ, она должна имѣть свободный, творческій характеръ: она вся должна быть продуктомъ творческой работы, а не произведеніемъ какихъ-либо готовыхъ факторовъ. Правда, у Эйкена есть извѣстная первичная основа дѣйствительности: это, съ одной стороны, самый личный принципъ, а съ другой, «первоначальное эмпирическое состояніе». Но нужно имѣть въ виду, что личный принципъ обладаетъ всѣмъ содержаніемъ дѣйствительности лишь потенціально; онъ лишь въ потенціи принципъ универсальнаго характера. Только выражаясь въ системѣ дѣйствій, только воплощаясь въ дѣйствительности, какъ своемъ произведеніи, онъ дѣлается цѣлымъ уже не потенціально, а актуально и чрезъ то возвышается до своей истинной сущности. Съ другой стороны, такъ называемое «первичное состояніе», въ преобразованіи котораго выражается дѣятельность личнаго начала, разсматривается Эйкеномъ, какъ состояніе нѣкоего инобытія, и означенное преобразованіе въ произведеніи личнаго начала истолковывается имъ, какъ возвращеніе вещей къ ихъ собственной истинѣ, къ собственной сущности [2]). Такимъ образомъ, въ силу этого преобладанія творческой стихіи въ міровоззрѣніи Эйкена, получается характерная концепція бытія. Высшая дѣйствительность, сущность бытія для Эйкена не есть что-либо изначальное, неизмѣнное, а творится, созидается въ дѣйствіи, объединяющемъ начало духа и начало природы. Этой концепціей Эйкенъ совершилъ какъ бы полное обращеніе древняго воззрѣнія, нашедшаго себѣ характерное выраженіе въ Платоновскомъ ученіи объ идеяхъ. Въ то время какъ Платонъ идеи, или сущность бытія, считалъ чѣмъ-то неизмѣннымъ, неподвижнымъ и вѣчнымъ, Эйкенъ смотритъ на идеи, какъ на результатъ дѣятельности первичнаго принципа, какъ на результатъ движенія [3]).

---

[1]) Срвн. тамъ же.
[2]) Die Einheit, стр. 415; срвн. Der Kampf, стр. 105.
[3]) Die Einheit, стр. 416.

Эйкенъ справедливо подчеркиваетъ эту особенность своей системы, выставляя ея принципомъ произведеніе, образованіе сущности (Wesensbildung) [1]).

Отсюда непосредственно слѣдуетъ и другая особенность этой системы, именно тѣсная связь и взаимодѣйствіе между личнымъ принципомъ и производимою имъ дѣйствительностію. И системѣ классической древности, и системамъ новаго времени этой связи какъ разъ недоставало. Въ первой дѣйствительность, понимаемая какъ художественное произведеніе, поглощала всю духовную дѣятельность, не давая въ то же время ничего для обосновывающаго духовнаго принципа, являясь чѣмъ-то чуждымъ и безразличнымъ для него. Въ системахъ новаго времени представляющій дѣйствительность механическій или интеллектуальный процессъ оказывался лишеннымъ обосновывающаго дѣйствія живого личнаго начала. Въ новой жизненной системѣ эти отношенія между личнымъ началомъ и дѣйствительностію должны были опредѣляться уже иначе. Такъ какъ въ этой дѣйствительности личный принципъ обрѣтаетъ свое подлинное содержаніе, свою подлинную сущность, то дѣйствительность уже не находится къ нему въ безразличномъ отношеніи, а способствуетъ ему, обогащаетъ его. Въ силу того же обстоятельства, т. е. что личный принципъ находитъ себѣ раскрытіе и осуществленіе въ дѣйствительности, послѣдняя получаетъ болѣе субстанціальный, болѣе самостоятельный характеръ, чѣмъ въ системахъ новаго времени [2]).

Наконецъ, что новая дѣйствительность запечатлѣна характеромъ борьбы, это слѣдуетъ изъ того, что личный принципъ осуществляется не въ пустомъ, такъ сказать, пространствѣ, а въ нѣдрахъ враждебной ему эмпирической дѣйствительности, которую онъ возводитъ къ ея истинной сущности, восходя къ ней и самъ [3]).

Ближайшія опредѣленія новой дѣйствительности мы получимъ, если обратимъ вниманіе на характеръ связей и порядка, которыя должны здѣсь установиться. Связи въ новой дѣйствительности должны соотвѣтствовать принципу свободы. «Самостоятельность цѣлаго должна простираться и на всѣ отдѣльныя составныя части, каждый членъ долженъ переживать

[1]) Der Kampf, стр. 104.

[2]) Die Einheit, стр. 414; срвн. Der Kampf, стр. 106.

[3]) Der Kampf, стрр. 105—106; срвн. Die Einheit, стрр. 421—422.

цѣлое и принимать участіе въ проявленіи цѣлаго. Поэтому соединеніе въ цѣлое не можетъ налагаться со внѣ чрезъ принудительную силу, но оно само должно внутреннимъ образомъ возникать въ единичныхъ пунктахъ; идея цѣлаго должна въ нихъ появляться сама собою и объединять ихъ. Но она можетъ это сдѣлать лишь постольку, поскольку отдѣльныя части не суть самозаключенные атомы, но идеально вмѣщаютъ въ себѣ цѣлое и только съ развитіемъ цѣлаго получаютъ свой полный смыслъ. Такимъ образомъ, движеніе въ направленіи къ цѣлому есть въ то же время движеніе внутри частей, которыя только вмѣстѣ съ цѣлымъ и въ цѣломъ находятъ самихъ себя; каждое особое значеніе, каждая особая идея идеально содержитъ въ себѣ цѣлое и посему необходимо стремится все къ дальнѣйшему и дальнѣйшему его выраженію» [1]).

Изъ такого отношенія частей къ цѣлому, естественно, вытекаетъ своеобразный распорядокъ, своеобразное размѣщеніе разнообразія внутри новой системы. Разъ всѣ члены являются здѣсь равноправными, поскольку всѣ одинаково стоятъ въ непосредственномъ отношеніи къ цѣлому, то разнообразіе можетъ проявляться въ новой системѣ не иначе, какъ въ формѣ различныхъ стадій, различныхъ степеней выраженія одной и той же сущности. «Здѣсь выступаютъ различныя задачи и акты одни подлѣ другихъ; извѣстные результаты должны давать основаніе, другіе развивать далѣе, одни должны мощнымъ образомъ вводить общую идею въ соотвѣтствующее ей дѣйствіе, другія удерживать ее въ основаніи стремленія; одни способствуютъ завершенію дѣйствительности болѣе, другіе менѣе. Такъ получаются различныя по значенію ступени; чѣмъ въ большей степени единичное воплощаетъ цѣлое, тѣмъ это единичное будетъ выше стоять» [2]).

«Съ установленіемъ такихъ идеальныхъ связей и такого идеальнаго порядка впервые получаетъ удовлетвореніе проникающее область знанія и область жизни стремленіе возвыситься, отрѣшившись отъ пространственно-временныхъ связей со свойственнымъ имъ безразличіемъ ко всякому содержанію, до реальной (sachlichen) или, скажемъ лучше, до существенной связи вещей. Это понятіе получаетъ точный смыслъ только здѣсь, гдѣ въ дѣйствительности, какъ живомъ произведеніи,

[1]) Die Einheit, стрр. 417—418. [2]) Тамъ же, стр. 419.

получается прежде всего идеальная связь, а затѣмъ внутри ея извѣстный порядокъ и градація, въ зависимости отъ значенія для осуществленія общей идеи» [1]).

Существенною стороною системы личной жизни является своеобразное опредѣленіе понятія цѣнности и добра. Мы уже видѣли, что понятіе добра, если имѣть дѣйствительно объективное, надъиндивидуальное добро, съ необходимостію предполагаетъ личный принципъ, такъ что вездѣ, гдѣ объективное добро находитъ себѣ признаніе, скрытымъ образомъ признается и принципъ личности. Но на почвѣ системы личной жизни понятіе объективнаго добра получаетъ весьма опредѣленную формулировку, до которой оно иначе не можетъ возвыситься. Очевидно, что на почвѣ этой системы цѣнность и добро не можетъ быть внѣшнимъ придаткомъ бытія. Поскольку здѣсь истинная и подлинная сущность возникаетъ силою свободнаго творчества, очевидно, само развитіе жизни получаетъ значеніе цѣнности и непосредственно становится благомъ возвышенія личнаго принципа на степень сущности и является высшимъ благомъ, въ которомъ, естественно, должны имѣть корень и основныя отдѣльныя блага. «Поэтому нельзя сперва исчислить различные виды добра, каковы: нравственное добро, истинное, прекрасное, и изъ нихъ составить царство цѣнностей, но всѣ они означаютъ лишь отдѣльныя стороны высшаго блага, ни въ коемъ случаѣ не сводимаго на ихъ сумму» [2]).

д) Универсальная личная жизнь въ ея отношеніи къ человѣку. Давши общій абстрактный очеркъ духовной дѣйствительности на основѣ личнаго принципа, Эйкенъ обращается къ другой болѣе трудной задачѣ—опредѣлить, какой конкретный видъ эта дѣйствительность должна принять для человѣка, для человѣчества. При выполненіи этой задачи предъ Эйкеномъ, естественно, встаютъ трудныя, почти не разрѣшимыя задачи.

Судя по общему содержанію новой жизненной системы, она открываетъ предъ человѣкомъ выдающіяся перспективы. Полагая всеобъемлющій духовный міръ, она ставитъ предъ человѣкомъ высокую задачу поддерживать связь съ этимъ міромъ, не смущаясь нестроеніями и противорѣчіями его существованія, каковыя, очевидно, не касаются подлинной духовной сущности. Понимая духовный процессъ, какъ полное дѣй-

[1]) Тамъ же, стр. 420. [2]) Тамъ же, стрр. 432—434.

ствіе, въ которомъ функціональная и предметная стороны образуютъ строгое единство, она и отъ человѣка требуетъ такой же имманентности дѣйствій, отказа отъ внѣшняго предмета.

Имѣя въ своей основѣ единство живого личнаго начала, она включаетъ и человѣка въ космическую личную жизнь, дѣлая каждое отдѣльное сознаніе центромъ этой жизни. Явившись, какъ результатъ принципіальнаго разрыва со старымъ, естественнымъ состояніемъ, она и отъ человѣка требуетъ свободнаго рѣшенія и непрестанной борьбы. Наконецъ, имѣя своимъ результатомъ созданіе, или образованіе истинной сущности бытія, она и предъ человѣкомъ ставитъ трудную задачу — придать своимъ стремленіямъ и дѣйствіямъ существенный характеръ чрезъ участіе въ созиданіи самостоятельнаго царства личной жизни [1]).

Таковы задачи, ставимыя предъ человѣкомъ новой системой. Только при выполненіи этихъ задачъ, человѣкъ можетъ сдѣлаться участникомъ личной духовной жизни, равно какъ и сама эта жизнь принять конкретный, осязательный характеръ. Но можетъ ли, способенъ ли человѣкъ эти задачи выполнить? Повидимому, у насъ есть серьезныя основанія въ этомъ сомнѣваться. Уже духовная жизнь вообще, взятая независимо отъ тѣхъ опредѣленій, какія она получаетъ въ системѣ личнаго міра, встрѣчаетъ для своего проявленія и осуществленія въ человѣчествѣ сильнѣйшія препятствія. Конечно, духовная жизнь составляетъ подлинный корень человѣческаго существованія; не будь этого корня, не будь этого изначальнаго откровенія духовной жизни человѣкъ, погруженный въ матеріальный міръ, самъ своими собственными силами, никогда бы не могъ до нея возвыситься [2]). Но самое развитіе духовной жизни въ человѣкѣ совершается уже при участіи его силъ, требуетъ его работы. А это ввергаетъ духовную жизнь въ ту же неувѣренность и въ тѣ же опасности, которыми характеризуется эмпирическое положеніе человѣчества. Въ самомъ дѣлѣ, какъ мы уже знаемъ, развитіе духовной жизни въ человѣкѣ совершается чрезъ творческій синтезъ, чрезъ превращеніе безформеннаго разнообразія непосредственной дѣйствительности въ характеристичныя жизненныя сочетанія. Но такія синтетическія сочетанія, совершаемыя работой рефлек-

---

[1]) Тамъ же, стрр. 441—444. [2]) Тамъ же, стрр. 449—450.

сіи, возникающія какъ результатъ различныхъ возможныхъ комбинацій, по необходимости должны имѣть проблематическій, ненадежный характеръ. Далѣе, созиданіе духовнаго міра, какъ и всякая работа, требуетъ раздѣленія труда, обособленія отдѣльныхъ областей. Но такое обособленіе создаетъ возможность и опасность столкновеній и борьбы между ними, что является рѣшительной угрозой для цѣлостности результата. Не меньшія затрудненія для развитія въ человѣкѣ духовной жизни возникаютъ изъ необходимости достигнуть при этомъ полнаго объединенія функціональной и предметной сторонъ жизни. На дѣлѣ вмѣсто этого объединенія легко можетъ получиться распаденіе и разъединеніе, ведущее къ искаженію духовной дѣйствительности: духовная работа можетъ то ограничиваться сплетеніемъ абстрактныхъ формулъ, то погружаться въ бездушный, безформенный матеріалъ. Къ этимъ внутреннимъ затрудненіямъ присоединяется еще затрудненіе внѣшнее, проистекающее изъ противодѣйствій духовной жизни со стороны такъ назыв. естественнаго бытія. Конечно, нѣкоторая связь между естественной стороной жизни и стороною духовной есть: напримѣръ, естественное чувство состраданія является до нѣкоторой степени предварительной стадіей безкорыстной, духовной любви. Но въ общемъ, естественная сторона жизни не превращается въ духовный міръ, а удерживаетъ въ отношеніи послѣдняго полную самостоятельность, представляя для него, повидимому, непреодолимое препятствіе [1]).

Если общее содержаніе духовной жизни встрѣчаетъ для своего осуществленія въ человѣчествѣ столь значительныя препятствія, то эти препятствія еще болѣе усиливаются, когда задачею ставится усвоеніе человѣкомъ духовной жизни со всѣми тѣми опредѣленіями, которыя она получаетъ въ новой системѣ. Этой задачей предъявляются человѣческому существованію слишкомъ высокія требованія. «Надъ необъятнымъ разнообразіемъ вселенной здѣсь должно нераздѣльно господствовать космическое единство, процессъ долженъ носить субстанціальный характеръ, побѣда свободы надъ природой должна быть окончательная. Цѣнности, создаваемыя поворотомъ въ сторону субстанціальной свободы не должны призрачнымъ образомъ носиться надъ бытіемъ, въ качествѣ простыхъ пожеланій,—но они должны надъ нимъ непосредственно

---

[1]) Тамъ же, стрр. 451—454.

господствовать или, лучше сказать, проникать его; духовная дѣйствительность должна проявиться какъ царство разума, управляемое иммапеннтными существенными цѣлями. И въ понятіи культуры теперь требуется стать на болѣе высокую точку зрѣнія и произвести въ немъ нѣкоторыя разграниченія. Очень общей идеи превращенія бытія въ самостоятельную духовную дѣятельность теперь уже недостаточно, возникаетъ требованіе, чтобы въ этой дѣятельности присутствовала сущность и съ прогрессомъ дѣятельности сама бы возрастала; отсюда возникаетъ противоположность между просто формальной культурой, которая лишь приводитъ въ движеніе силы, не ставя движенію какой-либо цѣли, и реальной, личной культурой, которая вызываетъ субстанціальную сущность, обогащая и возвышая ее» [1]). И отдѣльному индивидууму въ системѣ личной жизни усвояется весьма высокое значеніе. «Онъ никогда не можетъ здѣсь исчезнуть въ общемъ результатѣ, въ качествѣ простого слагаемаго, но то, что́ онъ дѣлаетъ и что̀ онъ испытываетъ, дѣлается интегрирующею составною частью общей жизни. Поэтому не просто его частный интересъ, но интересъ всей системы требуетъ того, чтобы онъ свнутри и совнѣ достигъ нормальнаго состоянія своей супцности» [2]).

Но стоитъ только бросить бѣглый взглядъ на дѣйствительную человѣческую жизнь, чтобы убѣдиться, что она весьма дале́ка отъ этого идеала и что для его осуществленія встрѣчаются сильнѣйшія препятствія.

Такое препятствіе прежде всего возникаетъ совнѣ, со стороны того, что обыкновенно называютъ природой. «Міровой процессъ идетъ своимъ путемъ, не заботясь о радости или горѣ, о сохраненіи или погибели духовныхъ существъ, духовныхъ связей, даже духовной жизни вообще; не только величайшія катастрофы, каковы—землетрясенія, буря, наводненіе, показываютъ, въ какой степени для естественныхъ силъ безразлично бытіе или небытіе духовной жизни; о томъ же свидѣтельствуетъ ежедневный опытъ и судьба отдѣльныхъ индивидуальностей: мы не видимъ здѣсь никакихъ различій въ соотвѣтствіи съ добромъ или зломъ, великимъ или малымъ, благороднымъ или пошлымъ; даже выдающаяся, въ духовномъ отношеніи совершенно необходимая, личность подлежитъ тѣмъ

---

[1]) Тамъ же, стрр. 456—457. [2]) Тамъ же, стр. 457.

же случайностямъ, той же судьбѣ, какъ и всѣ другія. Съ точки зрѣнія непосредственнаго опыта, вся область духовной жизни образуетъ безпорядочную путаницу текучихъ явленій совершенно зависимаго характера, не представляется самостоятельнымъ бытіемъ, но второстепеннымъ придаткомъ разнороднаго съ нимъ міра» [1]).

Но съ этимъ внѣшнимъ препятствіемъ еще можно бы было примириться, если бы человѣку удалось свое собственное существованіе превратить въ царство разума. Дѣйствительно, въ культурѣ человѣчество создало особый міръ духовной дѣйствительности. Но бѣда въ томъ, что на этомъ мірѣ въ полной степени отразились условность, ограниченность и нестроенія человѣческаго существованія, и потому онъ всего менѣе является царствомъ чистой и побѣдоносной духовности [2]). Духовная работа человѣка не находитъ для себя готоваго содержанія; она должна это содержаніе найти путемъ цѣлаго ряда попытокъ. Но это значитъ, что она никогда не можетъ придти къ вполнѣ надежнымъ результатамъ. Правда, духовная дѣятельность въ человѣкѣ имѣетъ возможность отрѣшиться отъ всякаго содержанія и, въ качествѣ такой чисто формальной дѣятельности, достигать результатовъ совершенно безспорнаго свойства. Но отсюда возникаютъ новыя опасности для человѣческой жизни, ибо формальная дѣятельность можетъ быть одинаково употреблена какъ на добро, такъ и на зло. Для примѣра можно сослаться на формальную истину, которая можетъ служить и орудіемъ разума и орудіемъ неразумія [3]).

Разстройство человѣческой жизни такъ глубоко, что оно простирается и на такую интимную сферу жизни, какъ мораль. Моральная жизнь человѣка постоянно возмущается рѣзкими конфликтами между велѣніями долга и эгоистическими побужденіями, при чемъ побѣда въ этомъ конфликтѣ остается по большей части на сторонѣ послѣднихъ [4]).

Картина человѣческой дѣйствительности не становится болѣе отрадной, если мы отъ индивидуума обратимся къ общечеловѣческой жизни, какъ она намъ представляется, во-первыхъ, въ исторіи, а во-вторыхъ, въ обществѣ.

Конечно, исторія, въ идеальномъ смыслѣ, имѣетъ высокое значеніе; какъ мы уже знаемъ, она можетъ быть разсматри-

[1]) Die Grundlinien, стр. 218; срвн. Die Einheit, стрр. 457—458.
[2]) Grundlinien, стрр. 218—219. [3]) Der Kampf, стрр. 182—185.
[4]) Die Einheit, стр. 160; срвн. Der Kampf, стрр. 186—188.

ваема какъ процессъ развитія духа, его самопознанія и самоуглубленія: все несущественное, второстепенное въ такомъ идеальномъ историческомъ процессѣ устраняется, и остается только существенное, первоначальное, надвременное. Но дѣйствительная роль исторіи въ человѣческой жизни весьма далека отъ такого идеала. Исторія оказываетъ могущественное вліяніе на настоящее, но это вліяніе часто получаетъ вредное направленіе. Изъ исторіи, вмѣсто дѣйствительно великаго, важнаго и существеннаго, мы часто черпаемъ и усвояемъ неважное и второстепенное; а воспринимая подлинно великое и существенное, бываемъ не въ состояніи отдѣлить его отъ побочныхъ и временныхъ придатковъ. Наконецъ, воспринятыя изъ исторіи направленія, относясь къ различнымъ историческимъ эпохамъ, возникнувъ въ различныхъ историческихъ условіяхъ, являются между собою совершенно несогласованными и придаютъ нашей жизни безпорядочный, лишенный цѣлостности характеръ. Неудивительно поэтому, если появляется реакція противъ исторіи, — и возникшей на почвѣ исторіи культурѣ противопоставляютъ чистую, независимую отъ исторіи природу [1]).

Общественная жизнь также весьма далека отъ того, чтобы представлять собою соотвѣтствующій требованіямъ разума порядокъ. «И въ человѣческой общественной жизни темной силѣ случая принадлежитъ обширная власть; кромѣ того, отношенія имѣютъ слишкомъ внѣшній характеръ и потому даже въ благопріятномъ случаѣ не могутъ устроить жизнь въ соотвѣтствіи съ требованіями внутренней справедливости; для общества индивидуумъ существуетъ всегда лишь со стороны извѣстныхъ функцій, а не во всей полнотѣ своего существованія, и отправленія этихъ функцій, равно какъ и результатъ этихъ отправленій стоятъ подъ могущественнымъ вліяніемъ неразумныхъ причинъ; если сюда присоединить еще заблужденія и страсти, своекорыстіе и инертность отдѣльныхъ членовъ, то мы поймемъ, насколько общественная жизнь въ человѣчествѣ далека отъ совершенства» [2]).

Но несмотря на всѣ эти несовершенства и разстройства, человѣческое положеніе не было бы совершенно безнадежнымъ, если бы въ мірѣ можно было констатировать присут-

---

[1]) Grundlinien. стрр. 189—192.

[2]) Die Einheit, стр. 459; срвн. Der Kampf, стрр. 192—198.

ствіе высшей силы, которая бы содѣйствовала добру и препятствовала злу и справедливо и благостно устраивала нашу участь. Но внимательное отношеніе къ дѣйствительности такого предположенія какъ-будто не подтверждаетъ. Конечно, жизнь представляетъ не мало такихъ случаевъ, когда справедливость торжествуетъ, когда добро награждается, порокъ наказывается. Но не менѣе фактовъ и совершенно обратнаго свойства. Теченіе всей нашей жизни представляется непонятнымъ, непроницаемымъ, загадочнымъ. Повидимому, человѣческой жизнію управляетъ не разумная и благая сила, а слѣпой неумолимый рокъ [1]).

Такимъ образомъ, личная духовная жизнь встрѣчаетъ для себя, повидимому, непреодолимыя препятствія въ эмпирическомъ положеніи человѣка, Послѣднее проникнуто существеннымъ противорѣчіемъ: задатки духовной жизни въ человѣкѣ несомнѣнно есть, но они не могутъ развиться и обнять всего человѣческаго существованія, встрѣчая съ различныхъ сторонъ могущественное противодѣйствіе; наравнѣ съ разумомъ и добромъ въ человѣческой жизни дѣйствуютъ неразуміе и зло.

Всѣ попытки оптимистической философіи устранить это противорѣчіе не удовлетворительны. «Что пользы въ ссылкахъ на постепенный прогрессъ развитія, когда противорѣчіе входитъ въ развитіе и, благодаря ему, только обостряется? Можно ли въ виду несомнѣнныхъ выгодъ, приносимыхъ такимъ прогрессомъ какъ индивидууму, такъ и всему человѣчеству, упускать изъ вниманія не менѣе несомнѣнный отрицательный результатъ: утрату юношеской свѣжести, суженіе интересовъ, обостреніе безпрерывной борьбы за существованіе, возрастающую утонченность зла? Что пользы, далѣе, аппеллировать отъ индивидуумовъ и народовъ къ человѣчеству, а потомъ отъ человѣчества къ вселенной, опираясь на то соображеніе, что страданіе и гибель малаго можетъ служить благу бóльшаго? Ибо тогда, независимо отъ другихъ сомнѣній, нужно бы было доказать какъ то, что въ этомъ бóльшемъ владычествуетъ разумъ, такъ и то, что дѣйствующія существа могутъ стать участниками этого разума и благодаря ему возвыситься надъ нестроеніями своего частичнаго существованія... Обманчивая видимость всѣхъ этихъ уловокъ состоитъ въ томъ, что съ распространеніемъ проблемы на большое цѣлое скрытымъ

---

[1]) Der Kampf, стрр. 198—205.

образомъ предполагается идея дѣйствующаго разума; но это совершенно произвольное допущеніе, доказательствъ его основательности мы не находимъ и слѣда» [1]).

Эта неудача примирительныхъ попытокъ, повидимому, неизбѣжно должна привести къ сомнѣнію въ первоначальной реальности духовной жизни. «Не есть ли то, что такъ затеряно въ цѣломъ и представляется такимъ противорѣчивымъ въ самомъ себѣ, просто иллюзія, и не слѣдуетъ ли эту иллюзію, въ интересахъ жизненной истины, энергично стряхнуть съ себя? Не находятъ ли всѣ запутанности нашего существованія, какъ онѣ были изложены нами, своего простѣйшаго разрѣшенія чрезъ отклоненіе претензій духовнаго существованія на значеніе самостоятельнаго, самодовлѣющаго царства»? [2]) Такъ, повидимому, неизбѣжно приходитъ человѣкъ къ точкѣ зрѣнія пессимизма, отвергающаго всякую разумность, всякій смыслъ въ жизни [3]). Но такое пессимистическое разрѣшеніе проблемы такъ же не можетъ быть принято. Уже критика натурализма убѣдила насъ, что духовная жизнь не есть произведеніе, эпифеноменъ естественнаго процесса, но отличается характеромъ первичности и имѣетъ обосновывающее значеніе для самой природы, какъ ее понимаетъ естествознаніе [4]). То же самое нужно сказать и о тѣхъ специфическихъ чертахъ духовной жизни, которыя выражаютъ ея личный и разумный характеръ. Онѣ не суть простой придатокъ, отъ котораго мы могли бы отказаться, оставшись съ менѣе проблематичнымъ понятіемъ духовной жизни. Нѣтъ, такой отказъ въ данномъ случаѣ былъ бы равносиленъ разрушенію духовной жизни въ самомъ ея корнѣ [5]). Такимъ образомъ наличность духовной жизни, наличность духовнаго личнаго міра нельзя отвергать. Самыя противорѣчія и нестроенія человѣческой жизни, о которыхъ недавно говорилось, служатъ тому свидѣтельствомъ. Мы не могли бы ихъ испытывать такъ интенсивно, они не причиняли бы намъ такой боли, если бы духовная жизнь намъ была совершенно недоступна, «если бы не былъ правъ Гегель, говоря, что кто чувствуетъ границы, нѣкоторымъ образомъ уже преодолѣлъ ихъ» [6]). Наконецъ, какъ въ свое время отмѣчалось, въ человѣческой жизни имѣетъ мѣсто дѣятель-

---

[1]) Die Einheit, стр. 462; срвн. Der Kampf, стрр. 206—210.
[2]) Die Einheit, стр. 463. [3]) Der Kampf, стрр. 216—217.
[4]) См. выше. [5]) Die Einheit, стр. 463.
[6]) Grundlinien, стр. 222—223; срвн. Die Einheit, стр. 464.

ность и творчество подлинно духовнаго характера. «Особенно ярко онѣ проявляются на высотахъ всемірно-исторической работы, но и эти высоты принадлежатъ къ общей картинѣ человѣчества, и возсіявшій на нихъ свѣтъ не побѣждается совершенно туманомъ повседневныхъ отношеній» [1]).

Но все это, конечно, не устраняетъ того, что было сказано выше о наличности въ нашей жизни слѣпыхъ, чуждыхъ и враждебныхъ духу силъ. Въ конечномъ результатѣ мы должны признать, что наша жизнь проникнута однимъ основнымъ противорѣчіемъ: «то духовное содержаніе, въ которомъ и человѣкъ не можетъ не находить зерна своей сущности, стоитъ въ противорѣчіи съ силами, которыя господствуютъ въ нашей дѣйствительности; упомянутое духовное содержаніе достаточно сильно, чтобы произвести идеальный міръ и поддерживать къ нему непрестанное вниманіе въ человѣчествѣ, но не настолько сильно, чтобы проникнуть существованіе до самаго его основанія... Невольно является мысль, что въ недоступныхъ для него глубинахъ духовнаго міра... произошло внутреннее распаденіе, удаленіе дѣйствія отъ сущности и что для нашего взора этотъ конфликтъ достигаетъ наибольшаго обостренія въ человѣческой жизни» [2]). Можно давать различныя объясненія этому основному разладу, но наличность его несомнѣнный фактъ, который было бы ненаучно отрицать [3]).

Однако, такъ какъ здѣсь затронуты основные жизненные интересы человѣка, то указанное противорѣчіе необходимо должно быть преодолѣно: такъ или иначе, а духовной сторонѣ человѣка должна быть обезпечена побѣда надъ естественной [4]). Но совершенно ясно, что своими собственными усиліями человѣкъ этого не въ состояніи сдѣлать, ибо, какъ уже замѣчалось выше, идеальныя и разумныя силы въ человѣкѣ слабѣе, чѣмъ силы естественныя и неразумныя. Послѣ этого для преодолѣнія основного жизненнаго противорѣчія остается только одинъ выходъ: это постулировать такой духовный міръ, котораго бы не касались всѣ разстройства и несовершенства человѣческой жизни, который бы неизмѣримо возвышался надъ ними и, воздѣйствуя на человѣческую жизнь, открываясь непосредственно въ ней, способствовалъ бы ихъ устраненію. Такой высшій міръ и дѣйствительно постули-

---

[1]) Grundlinien, стр. 223.

[2]) Die Einheit, стр. 465.

[3]) Тамъ же.

[4]) Grundlinien, стр. 225.

руется религіею, которая имѣетъ своей задачей спасти человѣка и возстановить его духовную сущность [1]). Но этотъ міръ постулируется и Эйкеномъ, поскольку онъ находитъ необходимымъ признать существованіе универсальной личной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, послѣдняя какъ разъ воспроизводитъ всѣ основныя черты, какими отличается полагаемая въ религіи высшая духовная дѣйствительность. Во-первыхъ, въ личной жизни полагается новое, подлинное духовное содержаніе, которое только и даетъ смыслъ всякой духовной работѣ [2]). Во-вторыхъ, личная жизнь есть космическая сила, носителемъ которой является космическое единство: человѣкъ становиться личностью, въ подлинномъ смыслѣ этого слова, лишь постольку, поскольку онъ участвуетъ въ этой космической жизни. Наконецъ, въ-третьихъ, будучи осуществленіемъ наиболѣе полнаго единства, личная жизнь свободна отъ тѣхъ противорѣчій, которымъ подвержена эмпирическая жизнь человѣка [3]).

Дѣйствительность универсальной личной жизни, какъ мы знаемъ, основывается для Эйкена на цѣломъ рядѣ общихъ фактовъ. Что же касается такихъ доказательствъ въ пользу религіозной дѣйствительности, каковы чудеса, то Эйкенъ не придаетъ имъ большого значенія, поскольку они не могутъ имѣть для всѣхъ одинаковой убѣдительности [4]). Однако, Эйкенъ, повидимому, признаетъ, что и его доводы въ пользу универсальной личной жизни, возвышающейся надъ противорѣчіями и нестроеніями человѣческаго существованія, не имѣютъ значенія безспорнаго доказательства, а посему убѣжденіе въ наличности такой жизни не есть теоретическое знаніе, а скорѣе выраженіе вѣры, имѣющей для себя основаніе въ глубинахъ человѣческой души. Эта вѣра достигаетъ высшей степени живости и дѣйствительности, переходя въ аксіоматическую увѣренность, когда человѣкъ универсальную духовную жизнь воспринимаетъ, какъ собственную, когда мы центръ тяжести своей жизни полагаемъ въ жизни универсальнаго личнаго начала [5]).

Итакъ, на вопросъ о томъ, можетъ ли человѣкъ сдѣлаться причастнымъ высшей личной жизни, Эйкенъ въ концѣ кон-

---

[1]) Die Einheit, стр. 466. [2]) См. выше, іюнь, стрр. 700 сл., 712 слл.
[3]) Die Einheit, стр. 468. [4]) Тамъ же, стр. 467.
[5]) Grundlinien, стрр. 232—233.

цовъ отвѣчаетъ утвердительно. Въ обращеніи къ этой высшей жизни для человѣка единственный выходъ изъ того основного противорѣчія, которымъ проникнуто все его эмпирическое существованіе. Личная жизнь духа, концентрація всего духовнаго процесса въ одномъ живомъ началѣ открывается для человѣка какъ спасающая и избавляющая сила, т. е. получаетъ религіозное значеніе. Религія, такимъ образомъ, оказывается въ міровоззрѣніи Эйкена тою областью, гдѣ находятъ себѣ разрѣшеніе основные вопросы жизни и гдѣ духовная жизнь обрѣтаетъ то единство, въ которомъ она такъ нуждается.

В. Бѣляевъ.

Основныя черты морально-психологическаго типа христіанина по новозавѣтному ученію. *)

2. Морально-психологическій типъ христіанина.

По ученію Новаго Завѣта, основной центръ всей нравственной жизни человѣка данъ въ его *сердцѣ* и *волѣ*, но никакъ не въ теоретическомъ разумѣ; послѣднему въ нравственной сферѣ новозавѣтнымъ ученіемъ отводится, несомнѣнно, лишь второстепенная роль. Отсюда естественно ожидать, что новозавѣтный идеалъ нравственнаго совершенства въ своихъ основныхъ чертахъ окажется совпадающимъ съ отмѣченными нами выше характерными чертами *сердечно-волевого* моральнаго типа. Дѣйствительно, въ Новомъ Завѣтѣ вполнѣ опредѣленно и категорически высказывается та мысль, что понятія и сужденія нашего теоретическаго разума, когда послѣднему приходится имѣть дѣло съ вопросами религіи и морали, бываютъ истинными или ложными въ полной зависимости отъ того, насколько нормальными или ненормальными, съ этической точки зрѣнія, оказываются фукціи нашего сердца и воли. Такъ, напр., „узрѣть" Бога, т. е. познать Его, по новозавѣтному ученію, можетъ лишь человѣкъ, обладающій нравственно-чистымъ *сердцемъ*, человѣкъ, любящій Бога; наоборотъ, испорченное сердце человѣка не только является источникомъ возникновенія въ его душѣ дурныхъ поступковъ, но и *помысловъ* (Мѳ. XV, 17 — 19), въ частности, приводитъ человѣка къ извращенному *понятію* о Богѣ, напримѣръ, къ идолопоклонству. Носителемъ естественнаго нравственнаго закона, по

---

*) Продолженіе. См. іюнь.

ученію ап. Павла, является, именно, *сердце* человѣка, а не его теоретическій умъ (Рим. II, 15). Вполнѣ естественно поэтому, что и процессъ духовнаго благодатнаго возрожденія человѣка, по новозавѣтному ученію, также сосредоточивается, главнымъ образомъ, въ области нашего *сердца* и *воли*. Вѣра въ Божественнаго Искупителя, о которой въ священныхъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, особенно въ посланіяхъ ап. Павла, говорится, какъ объ основномъ моментѣ въ процессѣ духовнаго возрожденія человѣка, — это вовсе не плодъ теоретическаго ума. Вѣра, какъ чисто познавательный процессъ, по ученію Новаго Завѣта, сама по себѣ вовсе не ведетъ человѣка ко спасенію. Такой чисто теоретической вѣры, по ученію ап. Іакова, не чужды даже бѣсы... и однако они трепещутъ (Іак. II, 19), слѣдовательно, такая вѣра оказывается безплодной. Спасительная вѣра во Христа, по ученію Новаго Завѣта, коренится въ *сердцѣ* человѣка и въ его *волѣ*: истинный послѣдователь Христа вѣруетъ въ Него *сердцемъ* (Рим. X, 8 — 10), а не умомъ. Божественная любовь, возрождающая человѣка, изливается, по ап. Павлу, именно, въ наши *сердца* (Рим. V, 5). Покаяніе, не въ смыслѣ теоретическаго сознанія своей грѣховности, а въ смыслѣ *сердечнаго сокрушенія* и *напряженнаго стремленія нашей воли* къ новой жизни, — составляетъ одинъ изъ наиболѣе существенныхъ начальныхъ моментовъ въ процессѣ духовно-нравственнаго обращенія человѣка ко Христу черезъ вѣру въ Него: только плачущіе о своихъ грѣхахъ, по слову Господа, утѣшатся; только алчущіе и жаждущіе правды насытятся ею (Мѳ. V, 4, 6). Спасительная вѣра, о которой говорится въ посланіяхъ ап. Павла и въ другихъ новозавѣтныхъ писаніяхъ, это—вѣра, *любовію поспѣшествуемая* (Галат. V, 6); слѣд., психологическій ея источникъ коренится не столько въ теоретическомъ умѣ человѣка, сколько въ его *сердцѣ* и *волѣ*. Отсюда понятно, почему ап. Іаковъ категорически утверждаетъ, что вѣра безъ дѣлъ, т. е. вѣра теоретическая—мертва есть, точно такъ же, какъ и ап. Павелъ, говоря о спасающей вѣрѣ, всегда указываетъ и на тѣ альтруистическія движенія человѣческаго *сердца* и *воли*, какія вызываются подобной вѣрой и какія побуждаютъ человѣка творить добрыя дѣла, именно, изъ чувства любви къ ближнему. Какъ бы ни была велика вѣра человѣка, какъ-бы съ внѣшней стороны ни были добродѣтельны его поступки, но если то и другое

не споспѣшествуется *любовію*, т. е. соотвѣтствующимъ внутреннимъ движеніемъ сердца и воли человѣка, то, въ глазахъ ап. Павла, такой человѣкъ лишь мѣдь звенящая и кимвалъ бряцающій (1 Коринѳ. XIII, 1—7) и его нравственная цѣнность равна нулю. По ученію Новаго Завѣта, спасающая вѣра настолько неразрывно, органически связана съ любовію, что оба эти душевные процессы мыслятся, какъ различающіеся между собою не столько качественно, сколько, такъ сказать, количественно — по объему и по степени: любовь составляетъ психологическую основу всѣхъ добродѣтелей, въ томъ числѣ и вѣры, будучи, по ап. Павлу, „союзомъ всѣхъ совершенствъ" (Колосс. III, 14). Всѣ прочія добродѣтели, въ томъ числѣ и вѣра, и даже *всѣ душевныя функціи*, не исключая и функцій нашего разума,—по ученію ап. Павла, въ данномъ случаѣ являются лишь какъ бы отдѣльными моментами въ развитіи того единаго процесса духовнаго возрожденія и нравственнаго преуспѣянія человѣка, существо котораго находитъ свое наиболѣе точное и чистое выраженіе въ чувствѣ *любви*, вслѣдствіе чего на высочайшей ступени духовно-нравственнаго совершенства человѣка всѣ его частныя добродѣтели и даже функціи его разума должны утратить свои специфическія, отличительныя черты, и въ душѣ человѣка сохранится безраздѣльно царящею одна лишь *любовь* (1 Коринѳ. XIII, 8—13). Отсюда понятно, почему основною заповѣдью, исполненіе которой должно наполнять собою все содержаніе духовной жизни истинныхъ послѣдователей Христа, — является заповѣдь о любви къ Богу и ближнему, въ различныхъ формахъ ея проявленія. Но если процессъ духовно-нравственнаго благодатнаго возрожденія человѣка, по ученію Новаго Завѣта, по своему существу, есть нѣчто единое и имѣетъ свой психическій центръ, именно, въ *практическомъ разумѣ* человѣка, т. е. въ его *сердцѣ* и *волѣ*, то, естественно, что и всѣ частныя добродѣтели, какъ отдѣльные, частные моменты этого процесса, по новозавѣтному ученію, также имѣютъ свою основу въ нашемъ сердцѣ и волѣ.

Даже истинная мудрость человѣка, или истинное разумѣніе, понимаемое въ смыслѣ добродѣтели, т. е. оцѣниваемое съ *этической* точки зрѣнія, по ученію ап. Павла, имѣетъ свой корень въ человѣческомъ сердцѣ, и о ней онъ нерѣдко говоритъ, какъ о функціи, именно, нашего сердца, а не ума,

вслѣдствіе чего онъ находитъ, напр., возможнымъ говорить *о разумномъ или неразумномъ сердцѣ* человѣка.

Но если центромъ нормальной духовной жизни человѣка, вообще, и религіозно-нравственной, въ особенности, по ученію Новаго Завѣта, является *практическій разумъ* человѣка, если его теоретическому разуму отводится лишь второстепенная, служебная роль, то отсюда само собою слѣдуетъ, что при обратномъ соотношеніи этихъ двухъ основныхъ душевныхъ силъ человѣка, когда въ его душевной жизни доминирующую роль получаетъ теоретическій разумъ,—въ этомъ случаѣ въ душѣ человѣка, по новозавѣтному ученію, долженъ произойти внутренній разладъ, коренное извращеніе нормальнаго теченія его душевной жизни. И, дѣйствительно, односторонній интеллектуализмъ, т. е. самопревозношеніе теоретическаго разума человѣка и его нежеланіе подчиняться голосу человѣческаго сердца, въ Новомъ Завѣтѣ подвергается строгому осужденію, какъ такое душевное состояніе человѣка, которое дѣлаетъ его невоспріимчивымъ къ евангельской проповѣди и неспособнымъ къ благодатному религіозно-нравственному возрожденію. Таковы, напр., были столь часто обличаемые Христомъ ученые книжники и фарисеи, теоретическая освѣдомленность которыхъ въ Священномъ Писаніи засвидѣтельствована самимъ Христомъ, но которые, тѣмъ не менѣе, по словамъ Господа, стояли на столь низкой степени *нравственнаго* развитія, что и сами были негодны для Царствія Божія, и другимъ заграждали доступъ къ нему. И это потому, что знаніе Закона Божія у нихъ было чисто *теоретическимъ*: *сердце* ихъ далеко отстояло отъ Господа, а *воля* ихъ не была направлена къ добру и не проявляла себя въ добрыхъ дѣлахъ. За это они уподобляются Христомъ окрашеннымъ гробамъ, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвыхъ и всякой нечистоты. Съ не меньшимъ осужденіемъ къ представителямъ односторонняго интеллектуализма относится въ своихъ посланіяхъ и ап. Павелъ. Къ числу ихъ онъ, помимо іудейскихъ законниковъ, относитъ также тѣхъ представителей эллинской образованности, которые, будучи всецѣло заняты чисто теоретическими умствованіями и разнаго рода діалектическими тонкостями, въ то же время мало заботились о чистотѣ своего сердца и объ укрѣпленіи въ добрѣ своей воли, вслѣдствіе чего ихъ теоретическія познанія, по ап.

Павлу, не только оказывались безплодными для ихъ религіозно-нравственнаго преуспѣянія, но въ этомъ отношеніи были даже безусловно пагубными. Да и вообще ап. Павелъ своимъ послѣдователямъ совѣтуетъ въ жизни руководствоваться не столько доводами разума, сколько прислушиваться къ голосу своего сердца, поскольку „разумъ кичитъ, а любы созидаетъ“ (1 Коринѳ. VIII, 1). Подобное же отрицательное отношеніе къ одностороннему интеллектуализму, несомнѣнно, проходитъ красною нитью и чрезъ всѣ три посланія ап. Іоанна Богослова, энергично боровшагося съ діалектическими умствованіями гностиковъ, приводящими, въ концѣ концовъ, по слову апостола, къ нравственному распутству.—Въ силу всего этого, и самъ Христосъ, и Его апостолы находили себѣ истинныхъ послѣдователей, главнымъ образомъ, изъ среды людей, теоретически или совершенно необразованныхъ или же мало образованныхъ, поскольку, въ большинствѣ случаевъ, только такіе люди, въ силу характерныхъ особенностей тогдашняго образованія, и способны были съ сердечною вѣрою, безъ разъѣдающей рефлексіи, глубоко воспринять въ себя сѣмена новаго ученія и новой жизни,—усвоить ихъ не умомъ только, но всѣмъ своимъ сердцемъ, всею душею и соотвѣтствующимъ образомъ направлять въ жизни и свою волю. Новый Завѣтъ, правда, не относится безусловно отрицательно къ теоретическому образованію, какъ къ таковому. Въ данномъ случаѣ достаточно указать на примѣръ ап. Павла, значительная теоретическая образованность котораго не только не помѣшала ему быть истиннымъ послѣдователемъ Христа, но оказала Апостолу въ его дѣятельности громадную услугу. Но зато во всѣхъ священныхъ писаніяхъ Новаго Завѣта, какъ мы видѣли, высказывается рѣшительное осужденіе тому душевному укладу человѣка, когда своему теоретическому разуму онъ предоставляетъ *доминирующую* роль по отношенію къ разуму практическому, и ап. Павелъ, человѣкъ теоретически несомнѣнно образованный, болѣе, чѣмъ кто-нибудь другой изъ новозавѣтныхъ писателей, можетъ служить нагляднымъ примѣромъ того, какъ истинный христіанинъ умѣетъ свои теоретическія познанія подчинить потребностямъ и голосу своего очищеннаго и обновленнаго сердца и воли. Во-вторыхъ, по новозавѣтному ученію, религіозно-нравственное преуспѣяніе человѣка, какъ не находящееся въ причинной зависимости отъ его интеллектуальнаго развитія, оказывается

вполнѣ доступнымъ и для людей, теоретически даже весьма мало развитыхъ, если ихъ сердце и воля представляютъ къ тому благопріятную почву. Таковы, напр., дѣти, неоднократно поставляемыя Христомъ въ качествѣ образца для взрослыхъ, со стороны своей пригодности для Царствія Божія.

Что же касается вопроса о томъ, какая изъ двухъ основныхъ способностей практическаго разума—сердце или воля—по новозавѣтному ученію, является *центральною*, или же, можетъ быть, обѣ онѣ равнозначущи и, такъ сказать, параллельны другъ другу,—то на этотъ вопросъ мы должны дать отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что центромъ всей душевной жизни человѣка и религіозно-нравственной, въ особенности, по ученію Новаго Завѣта, является, именно, *сердце* (καρδία). По ученію *Господа Іисуса Христа*, изъ *сердца* исходятъ не только помышленія злая, но также „убійства, прелюбодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы", т. е., именно, въ *сердцѣ* человѣка локализуется не только интеллектуальная дѣятельность его души, но также и *волевая* (убійства, прелюбодѣянія и т. п.). А что сердце человѣка, по ученію Христа, является сѣдалищемъ нашихъ чувствованій, или эмоцій, это тѣмъ болѣе не можетъ подлежать никакому сомнѣнію.—Изъ апостольскихъ посланій мысль о томъ, что сердце человѣка является носителемъ не только его чувствованій и познавательныхъ функцій, но также и функцій человѣческой *воли*,—эта мысль ясно высказана, напр., у *св. Іоанна Богослова*, по ученію котораго истинное познаніе Бога необходимо должно сопровождаться, какъ своимъ естественнымъ слѣдствіемъ, *исполненіемъ Его заповѣдей*, т. е. соотвѣтствующею дѣятельностію нашей воли. А такъ какъ, по слову того же апостола, познаніе Бога, по существу, состоитъ въ *любви* къ Нему, т. е. имѣетъ свой центръ и корень въ человѣческомъ *сердцѣ*,—то, очевидно, что въ сердцѣ же человѣка лежитъ корень и его добродѣтельной дѣятельности—функціи его къ добру направленной *воли* (1 Іоанн. II, 3—11; ср. III, 6—11; 23—24; IV, 7—16. 21). Истинная любовь, о которой говоритъ ап. Іоаннъ, есть такое чувство, которое, по его словамъ, необходимо проявляется въ соотвѣтствующей добродѣтельной *дѣятельности*, направленной на пользу ближняго, и *въ познаніи* истины: „Не любимъ словомъ ниже языкомъ, говоритъ апостолъ,—но *дѣломъ* и *истиною* (1 Іоанн. III, 18). И *ап. Петръ* центръ всей религіозно-нравственной жизни человѣка полагаетъ,

именно, въ его сердцѣ, призывая вѣрующихъ къ тому, чтобы они святили Господа Бога въ своихъ *сердцахъ* (1 Петр. III, 15), и признавая цѣнною лишь ту добродѣтельную дѣятельность человѣка, которая имѣетъ свой источникъ въ тайникахъ человѣческаго сердца (1 Петр. III, 4).

У *ап. Павла* можно находить не менѣе опредѣленныя и, при томъ, еще болѣе многочисленныя указанія на то, что и по его взгляду, именно, *сердце* человѣка въ его душевной жизни занимаетъ центральное положеніе,—болѣе центральное, чѣмъ его воля, которая, какъ и у ап. Іоанна, является лишь какъ-бы функціей сердца, особой формой дѣятельности этого послѣдняго, на ряду съ нашей познавательной дѣятельностію. И, дѣйствительно, сердце человѣка, по ап. Павлу, не только является носителемъ и корнемъ испытываемыхъ имъ разнообразныхъ *чувствъ*, какъ, напр., чувства печали (Рим. IX, 2; 2 Коринѳ. II, 4), радости (Ефес. V, 19; 2 Коринѳ. VI, 11), утѣшенія (Ефес. VI, 22), душевнаго міра (Колосс. III, 15; Филип. IV, 7), любви, благоволенія (1 Тим. I, 5; Рим. X, 1; 2 Коринѳ. VII, 3; ср. 1 Солун. II, 17) и т. п.; не только здѣсь, именно, т. е. въ сердцѣ, дана основа интеллектуальной дѣятельности (Рим. I, 21; X, 6; 2 Коринѳ. III, 15; Ефес. I, 18 и др.; см. выше),—но сердцу человѣка ап. Павелъ нерѣдко приписываетъ и чисто *волевыя* функціи и, такимъ образомъ, за сердцемъ признаетъ также значеніе психическаго сѣдалища человѣческой воли. Такъ, напр., ап. Павелъ говоритъ о сердечныхъ *намѣреніяхъ* человѣка (1 Корѳ. IV, 5), о *похотяхъ* человѣческаго сердца (Рим. I, 24), *о твердости* и *непреклонности* сердца человѣческаго (добраго: 1 Солун. III, 13; 2 Солун. II, 17; 1 Коринѳ. VII, 37; или злого: Ефес. IV, 18), *о покорномъ* или *непокорномъ* сердцѣ (Ефес. VI, 5—6; Колос. III, 22) и т. п. (Подробн. о воззрѣніяхъ ап. Павла на значеніе сердца человѣка, какъ центра всей его душевной жизни, см. у *Ѳеодора Симона*: „Психологія Апостола Павла", русск. переводъ *епископа Георгія* [Москва 1907], стр. 22—26). Правда, въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ иногда, повидимому, доминирующая роль въ душевной жизни человѣка усвояется не его сердцу, а *уму* (νοῦς). Особенно часто такого рода мѣста попадаются въ посланіяхъ ап. Павла. Ближайшее разсмотрѣніе существа дѣла показываетъ, что въ подобнаго рода случаяхъ намъ приходится имѣть дѣло лишь съ недостаточно устойчивой *терминологіей* священныхъ

новозавѣтныхъ писаній, а не съ самопротиворѣчіями и неустойчивостію въ понятіяхъ. Дѣйствительно, если, напр., ап. Павелъ говоритъ о νοῦς человѣка, какъ о такой его душевной способности, которой принадлежитъ и должна принадлежать самостоятельная или даже главенствующая роль въ душевной въ особенности религіозно-нравственной жизни человѣка,—то въ такихъ случаяхъ онъ подъ умомъ разумѣетъ не *теоретическій* разумъ человѣка, съ его чисто познавательными функціями, при томъ въ формѣ логическихъ понятій и сужденій, а именно то, что мы обозначали терминомъ разума *практическаго*, въ которомъ объединяются функціи человѣческаго разума, сердца и воли, съ преобладающей ролью *сердца*, по аналогіи съ тѣмъ, какъ и подъ вѣрой ап. Павелъ разумѣетъ не теоретическую вѣру, а вѣру, имѣющую свой корень въ человѣческомъ сердцѣ и проявляющуюся въ добрыхъ стремленіяхъ и дѣлахъ. Уму человѣка, поскольку ему приписывается значеніе центра человѣческой жизни, ап. Павелъ усвояетъ не только познавательныя функціи, но также тѣ функціи, какія онъ въ другихъ случаяхъ усвояетъ человѣческому *сердцу* и *волѣ*, т. е. видитъ въ немъ психическое сѣдалище также нашихъ *чувствъ* и *стремленій*. Такъ, напр., когда ап. Павелъ напряженную борьбу человѣка со своими грѣховными похотями и страстями изображаетъ, какъ борьбу между человѣческимъ *умомъ* и грѣховною плотью человѣка (Рим. VII, 14—25), то въ этомъ случаѣ онъ, несомнѣнно, усвояетъ человѣческому *уму* уже чисто *волевыя* функціи, которыя, по ап. Павлу, въ свою очередь, какъ мы видѣли, имѣютъ корень въ человѣческомъ *сердцѣ*. Отсюда намъ становится понятнымъ, почему, напр., по словамъ ап. Павла, Богъ, „испытаяй... *сердца*“ (τὰς καρδίας) людей, вслѣдствіе этого „вѣсть, что есть *мудрованіе* (τὸ φρόνημα) духа“; очевидно, *мудрованіе* духа, имѣющаго своимъ органомъ человѣческій умъ, въ данномъ случаѣ, по Апостолу, *совпадаетъ* съ функціями человѣческаго *сердца* и, слѣдовательно, подъ умомъ въ данномъ случаѣ ап. Павелъ разумѣетъ *умъ практическій* (Рим. VIII, 27). Сердечныя и волевыя функціи ап. Павелъ усвояетъ уму человѣка также тогда, когда говоритъ о Богѣ, что Онъ предалъ язычниковъ „въ неискусенъ умъ, *творити неподобная*“ (Рим. I, 28), и въ другихъ подобныхъ мѣстахъ (ср. у *Ѳ. Симона*: „Психологія Апостола Павла“, русск. переводъ, стр. 38—45). О томъ, что у *св. Іоанна Богослова* познавательныя

функціи въ религіозно-нравственной сферѣ совпадаютъ съ функціями сердечно-волевыми, объ этомъ мы говорили уже выше: по ап. Іоанну познать Бога можетъ лишь тотъ, кто Его *любитъ*. Съ другой стороны, дѣйствительно познавшій Бога *исполняетъ Его заповѣди* (I Іоан. II, 3—5; IV, 7—8 и др.); слѣд., и волевыя функціи человѣка, по ап. Іоанну, имѣютъ свой психическій центръ въ человѣческомъ сердцѣ. Итакъ, рѣшительное предпочтеніе, отдаваемое практическому разуму предъ разумомъ теоретическимъ, составляетъ, по ученію Новаго Завѣта, первую, наиболѣе общую и основную черту въ душевномъ укладѣ и въ жизни истиннаго христіанина, благодаря чему, мы и признаемъ морально-психологическій типъ христіанина не разсудочно-интеллектуальнымъ, а *сердечно-волевымъ*. Изъ этой основной характерной черты морально-психологическаго типа христіанина вытекаютъ и всѣ тѣ частныя его особенности, которыми мы выше пытались охарактеризовать сердечно-волевой типъ.

Къ таковымъ чертамъ, прежде всего, должно быть отнесено *чуткое, отзывчиво-активное* отношеніе истиннаго христіанина къ явленіямъ окружающей жизни и къ своимъ собственнымъ душевнымъ переживаніямъ, что, какъ мы видѣли и составляетъ одну изъ наиболѣе отличительныхъ чертъ сердечно-волевого типа, въ противоположность разсудочно-интеллектуальному, съ душевной инертностію, косностію и пассивностію этого послѣдняго. Истинный христіанинъ, какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ, относится не съ разсудочно-апатичнымъ спокойствіемъ къ явленіямъ окружающей жизни, къ ея положительнымъ и отрицательнымъ сторонамъ и, тѣмъ болѣе, не какъ холодный, безстрастный ея набюдатель и аналитикъ; но какъ человѣкъ, живо и, что называется, всѣми фибрами своей души, въ особенности своего сердца ощущающій біеніе пульса окружающей его внѣшней жизни и своей собственной, во всей ея полнотѣ и сложности,—какъ человѣкъ, способный глубоко и напряженно радоваться, скорбѣть, негодовать и, вообще, глубоко чувствовать и, такъ сказать, переживать, а затѣмъ соотвѣтствующимъ образомъ и реагировать на все разнообразіе явленій окружающей его жизни. Такому именно живому, отзывчивому отношенію къ жизни училъ насъ самъ *Христосъ* и, прежде всего, примѣромъ своей собственной Личности и жизни. Всецѣлая, сыновне-

любящая преданность волѣ Небеснаго Отца; чувство безграничной любви ко всѣмъ людямъ, непрестанно горѣвшее въ душѣ Христа и соединенное со столь же безпредѣльнымъ, нерѣдко находящимъ свое выраженіе въ слезахъ, состраданіемъ къ людямъ, по поводу всевозможныхъ физическихъ и духовныхъ золъ человѣческой жизни, въ особенности, по поводу „окаменѣнія ихъ сердецъ"; чувство негодованія, нерѣдко до глубины возмущавшее гармоническую, кроткую и любящую душу Христа, когда Онъ встрѣчался съ сознательно укорнымъ противленіемъ истинѣ и добру; безпредѣльное чувство скорби, которое напр., испытала безгрѣшная душа Христа въ Геѳсиманскомъ саду въ виду предстоящихъ Ему невинныхъ страданій, а также во время самыхъ страданій, когда Онъ почувствовалъ Себя оставленнымъ даже Своимъ Небеснымъ Отцомъ; наконецъ, всегдашняя готовность раздѣлить мирныя радости окружавшихъ Его лицъ, и близкихъ и постороннихъ,—все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о томъ, что въ лицѣ Христа намъ дано живое воплощеніе глубоко отзывчиваго, живого отношенія къ жизни и къ людямъ. А тотъ фактъ, что вся жизнь и дѣятельность Христа была всецѣло посвящена дѣлу любви, милосердія и спасенія всѣхъ людей, въ особенности дѣлу облегченія участи труждающихся и обремененныхъ, а также дѣлу борьбы съ „княземъ міра сего" и его слугами, и что ради этого своего дѣла Онъ сознательно шелъ на вольные страданія,—этотъ фактъ говоритъ о томъ, что Христосъ своею Личностію и жизнію далъ намъ примѣръ не только *отзывчиваго*, но и *дѣятельнаго активнаго* отношенія къ явленіямъ окружающей насъ жизни. Такое же отзывчиво-активное отношеніе къ жизни проповѣдуетъ Христосъ и въ своемъ ученіи: Онъ не только требуетъ отъ своихъ послѣдователей, чтобы они въ своемъ *сердцѣ* имѣли чувство любви и состраданія ко всѣмъ людямъ, не исключая и враговъ; но требуетъ также, чтобы вся ихъ жизнь была посвящена *дѣятельному* служенію людямъ—проповѣданію и распространенію на землѣ Царствія Божія, для достиженія чего имъ необходимо придется претерпѣть всевозможныя страданія, вынести упорную и непрестанную борьбу съ противоборствующими темными силами. Христосъ, по Его собственнымъ словамъ, пришелъ возвѣстить не миръ, а мечъ, т. е. внесъ въ міръ борьбу новыхъ, свѣтлыхъ началъ жизни съ ветхими,

греховными. Отсюда, жизнь истиннаго последователя Христа, по Его слову, является *постоянною напряженно-дѣятельною борьбою* со всѣмъ тѣмъ, что такъ или иначе служитъ тормазомъ къ распространенію и утвержденію на землѣ Царствія Божія, и, прежде всего, борьбою со своими собственными злыми помыслами, чувствами и страстями, для чего, конечно, необходимо постоянное *духовное* бодрствованіе, а затѣмъ также борьбой и съ *внѣшними* преградами, съ внѣшнимъ міромъ, который, по слову Христа, „весь во злѣ лежитъ“ и потому не можетъ не ненавидѣть истинныхъ учениковъ Христа, носителей добра, свѣта и истины. Въ наставленіяхъ и заповѣдяхъ Христовыхъ почти вовсе нѣтъ мѣста правиламъ такъ называемаго „житейскаго благоразумія“, а тѣмъ болѣе нѣтъ мѣста холодной расчетливости. Своимъ ученикамъ Христосъ заповѣдаетъ одно—съ совершеннымъ и свободнымъ послушаніемъ Божественной волѣ итти на то дѣло, на какое они призваны своимъ Божественнымъ Учителемъ, не задаваясь предварительно разсужденіями о томъ, достижима ли та цѣль, къ которой они стремятся, и какимъ образомъ она можетъ быть достигнута. По слову Христа, *Духъ Святый* въ потребную минуту научитъ ихъ тому, какъ имъ слѣдуетъ поступить и что говорить въ томъ или иномъ случаѣ. Отъ проповѣдниковъ Христова евангелія, такимъ образомъ требуется не холодная расчетливость и разсудительность, не предварительная теоретически разработанная программа и планъ дѣйствій, а пылкое *сердце*, горящее любовію къ Своему Божественному Учителю и къ тому дѣлу, на какое Онъ ихъ послалъ; требуется твердая *воля*, сознательно и свободно, безъ разъѣдающей рефлексіи и сомнѣній направленная къ исполненію завѣтовъ воли Божественной. Отсюда, и дѣятельность послѣдователей Христовыхъ оказывается безусловно чуждою того холоднаго, разсудочнаго квіэтизма, той разсчитанности и разсудочной размѣренности, какая столь свойственна дѣятельности человѣка разсудочно-интеллектуальнаго типа. Внѣшняя, энергичная и напряженная дѣятельность послѣдователей Христа, по Его слову, должна вытекать изъ столь же энергичной, напряженной и горячей *внутренней* дѣятельности ихъ духа, а не изъ той холодной теоретической разсчетливости, свойственной разсудочно-интеллектуальному типу, при которой душа человѣка остается косной и холодной, даже при кажущейся напряженности его

внѣшней дѣятельности, когда не столько живетъ и дѣйствуетъ *душа* человѣка, сколько его *тѣло*. Правда, въ евангеліяхъ можно найти нѣсколько мѣстъ, гдѣ Христосъ заповѣдуетъ своимъ ученикамъ не пренебрегать совершенно и правилами житейской мудрости, указывая, напр., имъ на то, чтобы они были „мудры, какъ змѣи", и умѣли отличать людей добрыхъ отъ злыхъ. Но, вѣдь, этотъ совѣтъ—не теоретически разработанная программа дѣятельности, а тѣмъ болѣе не провозглашеніе примата теоретическаго разума надъ практическимъ: ни откуда не слѣдуетъ, чтобы въ подобнаго рода случаяхъ въ словахъ Христа подъ мудростію подразумѣвалась холодная разсчетливость, при которой потребности и стремленія человѣческаго сердца должны отходить на задній планъ. Напротивъ, самая *общность* подобныхъ наставленій Христа, при столь ясно и опредѣленно формулированныхъ мотивахъ, которыми должны руководиться *сердце* и *воля* Его учениковъ,—говоритъ о томъ, что конкретное содержаніе той „мудрости", которую заповѣдуетъ Христосъ своимъ ученикамъ, должно быть имъ продиктовано не столько ихъ разсудкомъ, сколько прозорливостью и чуткостью ихъ *сердца* или же тѣмъ вдохновеніемъ свыше, о которомъ Христосъ говоритъ своимъ ученикамъ въ своей прощальной бесѣдѣ. Черствому „благоразумію" и спокойной „разсудительности" Христосъ рѣшительно и опредѣленно предпочитаетъ искренній порывъ горячо любящаго сердца, хотя бы поступокъ, вызванный этимъ порывомъ, и не оправдывался предъ судомъ холоднаго разсудка: Христосъ похвалилъ „безразсудный", съ точки зрѣнія Іуды Искаріота и нѣкоторыхъ другихъ учениковъ, поступокъ женщины, возлившей на ноги Господа мvро во время вечери въ дому Симона прокаженнаго,—похвалилъ потому, что горячее ея сердце, очевидно, оцѣнилъ выше спокойной разсудительности нѣкоторыхъ изъ своихъ учениковъ, осудившихъ ее (Мѳ. XXVI, 7—13; ср. Мрк. XIV, 3—9; Іоан. XII, 2—8).

Ученики Христовы и своимъ ученіемъ и примѣромъ собственной жизни провозгласили міру ту же идею о чуткомъ, отзывчивомъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, энергично-активномъ отношеніи къ явленіямъ окружающей насъ жизни и къ своей собственной, личной жизни. Къ дѣятельной любви къ ближнимъ, къ непрерывной энергичной борьбѣ со своими дурными помыслами, пожеланіями и страстями, къ терпѣливому,

но не пассивному и апатичному, а энергичному и стойкому перенесенію всевозможныхъ искушеній и страданій, постигающихъ истиннаго послѣдователя Христова, къ перенесенію, соединенному съ свѣтлой надеждой на возможность избавленія отъ нихъ, при содѣйствіи Божественной благодатной помощи, — ко всему этому постоянно призываютъ своихъ учениковъ *апостолы: Іаковъ, Петръ, Іуда, Іоаннъ и ап. Павелъ.* Пожеланіе душевнаго мира и радости является въ апостольскихъ посланіяхъ обычнымъ привѣтствіемъ автора къ своимъ адресатамъ. Все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о томъ, что апостолы въ своихъ посланіяхъ, слѣдуя живому примѣру своего Божественнаго Учителя, имѣютъ въ виду воздѣйствовать не на теоретическій умъ новообращенныхъ послѣдователей Христа, а не ихъ *сердце* и *волю* и призываетъ ихъ не къ холодному, разсчетливо-спокойному отношенію къ своимъ новымъ задачамъ и обязанностямъ, какъ членовъ Христовой Церкви, а къ живому и дѣятельному самоусовершенствованію и преуспѣянію въ исполненіи Христовыхъ заповѣдей.—Слѣдуя завѣту и примѣру своего Божественнаго Учителя, и апостолы Христовы не одобряли слишкомъ ужъ спокойной и черствой „разсудительности“ и крайностей житейскаго „благоразумія“, которыя парализуютъ напряженную внутреннюю работу человѣческаго духа и, прежде всего, парализуютъ горячіе, благородные порывы человѣческаго сердца. Въ качествѣ примѣра, подтверждающаго нашу мысль, достаточно сослаться на наставленія ап. Павла о воздержаніи отъ нѣкоторыхъ родовъ пищи (Рим. XIV) и о неупотребленіи въ пищу идоложертвеннаго мяса (1 Коринѳ. VIII). Холодная, спокойная разсудительность говоритъ за то, что „ничто же скверно само собою», что, слѣдовательно, можно употреблять въ пищу все, годное для этого; иной взглядъ на данный предметъ яко-бы противорѣчитъ голосу разсудка и не долженъ быть принимаемъ въ разсчетъ. Тотъ же теоретическій разумъ человѣка говоритъ ему, что идолъ—„ничто же есть въ мірѣ“, и что, слѣдовательно, по существу дѣла, якобы нѣтъ никакого грѣха въ томъ, если послѣдователь Христа станетъ ѣсть идоложертвенное мясо; разсуждающій же и поступающій иначе разсуждаетъ и поступаетъ неразумно, и на его ошибочныя сужденія не слѣдуетъ обращать никакого вниманія. Такъ разсуждаетъ эгоистически гордый *теоретическій* разумъ че-

ловѣка разсудно-интеллектуальнаго типа; на этомъ онъ и успокаивается, поступая согласно своимъ воззрѣніямъ и мало заботясь о томъ, какое впечатлѣніе на другихъ людей произведетъ его поведеніе. Такому человѣку нѣтъ дѣла до того, если его поступокъ введетъ въ соблазнъ его ближнихъ, наведетъ ихъ на гибельный для нихъ путь сомнѣній и, можетъ быть, даже отпаденія отъ Христа: они, вѣдь, въ такомъ случаѣ сами окажутся виноватыми въ своемъ паденіи—научились бы правильно, „разумно“ смотрѣть на вещи, прислушались бы къ тому, что говорятъ „умные“, понимающіе дѣло люди, и ни соблазна, ни паденія не послѣдовало бы... Сердце такого не въ мѣру „умнаго“ человѣка, успокоенное его холоднымъ разсудкомъ, молчитъ, при видѣ гибели своего брата. Но апостолъ Павелъ не хочетъ, чтобы тѣ, къ кому онъ пишетъ свои посланія, сдѣлались такими спокойно-разсудительными, людьми—черствыми сердцемъ и безучастными къ судьбѣ своего ближняго, потому что они въ этомъ случаѣ не были бы истинными послѣдователями Христа: Апостолъ заповѣдуетъ, чтобы тѣ изъ его учениковъ, которые поднялись до истиннаго пониманія значенія пищи и идоложертвеннаго мяса,—изъ чувства любви къ своему брату, немощному разумомъ поступились бы своими теоретическими убѣжденіями, несмотря на ихъ теоретическую истинность, дабы не привести къ духовной гибели своего ближняго. Другими словами, ап. Павелъ въ данномъ случаѣ рѣшительно осуждаетъ одностороннюю теоретическую „разсудительность“, приводящую человѣка къ очерствѣнію сердца, къ душевной косности и инертности, и заповѣдуетъ своимъ ученикамъ горячо-отзывчивое, любящее отношеніе къ участи своего ближняго, что, какъ мы видѣли, и составляетъ одну изъ характерныхъ чертъ сердечно-волевого типа, въ его отличіи отъ разсудочно-интеллектуальнаго.

Своею собственною жизнью апостолы Христовы представляли вѣрующимъ живой примѣръ такого именно отзывчиво-активнаго, чуткаго отношенія къ явленіямъ окружающей жизни и, въ особенности, къ людямъ. Съ этой стороны, особенно ярко и полно рисуется предъ нами, на основаніи ихъ посланій, духовный обликъ двухъ апостоловъ Христовыхъ—*евангелиста Іоанна Богослова и апостола Павла.*—Во всѣхъ трехъ посланіяхъ *апостола Іоанна Богослова* мы, что называется, въ каждой строкѣ встрѣчаемъ ясныя доказательства того, что

въ своемъ конечномъ итогѣ все богатое содержаніе душевной жизни апостола, въ сущности, сводилось къ одному чувству — къ нѣжной и самоотверженной *любви* къ Богу и ближнему. Этой любовію окрашивается его представленіе о Богѣ, Котораго онъ постигаетъ, именно, какъ высочайшую *Любовь*, не пощадившую своего Единороднаго Сына для спасенія людей. Въ тонъ самоотверженно преданной и смиренной любви окрашивается глубокая вѣра апостола во Христа, какъ Сына Божія, проявившаго безмѣрную, по своему самоотверженію, безконечно—цѣнную въ глазахъ Божественнаго правосудія любовь къ грѣховному человѣчеству. Наконецъ, этою же любовію проникнута трогательная, отцовски-нѣжная заботливость апостола о своей юной паствѣ: въ души своихъ учениковъ онъ какъ бы старается изъ своей души перелить ту же полноту любви къ Богу, ко Христу и къ людямъ, какою горѣло его собственное сердце, предостерегая ихъ отъ того ложнаго *абстрактно-теоретическаго* представленія о Христѣ, при которомъ Онъ перестаетъ уже быть живою Личностію, воплотившимся Сыномъ Божіимъ, *воплощенною Любовію* къ людямъ, вызывающею къ Себѣ отвѣтную любовь и со стороны этихъ послѣднихъ, а обращается въ какую-то отвлеченную идею или, по крайней мѣрѣ, въ безличную эманацію Божества,—обращается въ объектъ *теоретическаго познанія*, но не въ объектъ *сердечной любви и вѣры* къ Нему. Такимъ образомъ, въ личности ап. Іоанна мы видимъ яркое выраженіе, такъ называемаго *эмоціональнаго* психологическаго типа,—живое воплощеніе глубоко-отзывчиваго отношенія къ жизни и къ людямъ, которому чуждъ холодно-разсудочный квіэтизмъ и душевная инертность.

Значительно сложнѣе душевный укладъ другого великаго апостола Христова—*ап. Павла.* Душа св. Іоанна Богослова, какъ мы видѣли, почти всецѣло была наполнена однимъ чувствомъ—любовію къ Богу и ближнему, и это чувство, если и не заглушало въ немъ всецѣло другихъ душевныхъ движеній и стремленій, то, во всякомъ случаѣ, отодвигало ихъ на второй планъ или, вѣрнѣе, окрашивало ихъ въ свой специфическій тонъ. Въ душѣ же ап. Павла мы видимъ смѣну самыхъ разнообразныхъ чувствъ и настроеній: на ряду съ нѣжной и свѣтло-радостной любовію къ членамъ юной Христовой Церкви, преуспѣвающимъ въ вѣрѣ и любви и тѣмъ доставляющимъ апостолу душевный миръ и удовлетворе-

ніе,—въ его любящемъ сердцѣ при другихъ обстоятельствахъ, а иногда и въ то же самое время нерѣдко можно подмѣтить мучительное чувство безпокойства и тревоги за дальнѣйшее религіозно-нравственное преуспѣяніе его духовныхъ чадъ. Часто его любовь къ своимъ адресатамъ соединяется съ глубокимъ чувствомъ скорби, по поводу ихъ уклоненій отъ духа Христова ученія, а это чувство, въ свою очередь, нерѣдко переходитъ въ негодованіе, выражающееся то въ формѣ предостереженій, то въ формѣ угрозъ, когда эти уклоненія готовы были принять характеръ нераскаянности и упорнаго противленія истинѣ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда ап. Павлу приходилось встрѣчаться съ вполнѣ опредѣлившимся очерствѣніемъ сердца и нераскаянностію,—его негодованіе получало характеръ порывистаго, бурнаго чувства, которое нерѣдко тутъ же снова смѣняется чувствомъ глубокой скорби. Высоко развитое чувство своего личнаго достоинства и сознаніе своего высокаго призванія, какъ апостола Христова,—нерѣдко заставляло ап. Павла переживать острое чувство душевной боли и незаслуженнаго оскорбленія, когда окружавшіе его умаляли его достоинство и заслуги, какъ апостола Христова. Въ такихъ случаяхъ ап. Павелъ, полный душевнаго негодованія и чувства протеста противъ этихъ нападковъ, а также изъ опасенія за то, что съ подрывомъ его личнаго авторитета потерпитъ ущербъ и то дѣло, которому онъ служитъ,—весь отдается порыву негодованія отъ глубины своего оскорбленнаго сердца, сознательно не считаясь съ доводами „холоднаго разсудка“ и „благоразумія“, не одобряющихъ такого уклоненія отъ душевнаго равновѣсія... И надъ всѣми этими чувствами въ душѣ ап. Павла царитъ и ихъ собою проникаетъ одно, наиболѣе глубокое и наиболѣе интенсивное—это сердечная вѣра во Христа, какъ Сына Божія, соединенная съ благоговѣйною самоотверженною любовію къ Нему, внутреннимъ ощущеніемъ своего постояннаго духовнаго общенія съ Нимъ и совершенною готовностію подчинить свою волю Его Божественной волѣ и всего себя посвятить дѣлу распространенія и утвержденія на землѣ Церкви Христовой. Ко всему этому у него, далѣе, присоединялось свѣтлое, радостное упованіе на мздовоздаяніе въ будущей жизни, послѣ всеобщаго воскресенія изъ мертвыхъ, когда всѣ вѣрующіе будутъ находиться въ еще болѣе совершенномъ личномъ общеніи со Христомъ, а также духовная

жажда этого посмертнаго общенія съ Нимъ.—Все сказанное нами о характерныхъ чертахъ душевнаго уклада личности ап. Павла ясно говоритъ о томъ, что онъ не только имѣлъ опредѣленный, устойчивый взглядъ на сердце, какъ на основной центръ душевной жизни человѣка; но и въ всей собственной личности далъ намъ живое воплощеніе и высокій примѣръ человѣка, въ душѣ и жизни котораго дѣятельность сердца, дѣйствительно, играла доминирующую роль, относительно котораго съ правомъ можно сказать, что онъ жилъ преимущественно *сердцемъ*, а не разсудкомъ, и что жизнь эта была въ высшей степени интенсивной: вся жизнь ап. Павла была какъ бы однимъ непрерывнымъ и самотверженнымъ „горѣніемъ любви" его чуткаго, отзывчиваго и благороднаго сердца, въ самыхъ разнообразныхъ его движеніяхъ,—тѣмъ горѣніемъ, которое для послѣдователей апостола служило не только источникомъ духовнаго свѣта, но также источникомъ живительнаго тепла и духовной радости.

Но ап. Павелъ не только обладалъ чуткимъ, отзывчивымъ сердцемъ, но также былъ натурой, въ высшей степени дѣятельной, обладая громаднымъ запасомъ *волевой* энергіи. Вся жизнь ап. Павла, какъ она рисуется намъ въ его посланіяхъ, представляетъ изъ себя его непрерывную дѣятельную борьбу, внутреннюю и внѣшнюю: внутреннюю—съ тѣми стремленіями и желаніями, которыя „закону его ума", т. е. голосу его сердца и совѣсти представлялись, какъ законъ плоти, какъ нѣчто грѣховное (Рим. VII гл.); внѣшнюю—со всѣмъ тѣмъ, что служило ему тормазомъ къ осуществленію имъ своего призванія, какъ апостола Христова. И такого рода препятствій было весьма и весьма не мало,—вплоть до тѣлесныхъ пытокъ, темничнаго заключенія и смертной казни, краснорѣчивымъ доказательствомъ чего можетъ служить хотя бы, напр., краткій ихъ перечень, данный самимъ апостоломъ (въ 2 Кориѳ. XI, 23—32). А что внѣшняя безмѣрно энергичная дѣятельность апостола Павла не была дѣятельностію только внѣшней, что она вытекала изъ *внутренней активности его духа* и всегда сопровождалась и проникалась этою послѣднею, — доказательствомъ этого можетъ служить тотъ фактъ, что ап. Павелъ, какъ мы видѣли, былъ натурой, въ высшей степени и попреимуществу *эмоціональной*, слѣдовательно, каждый волевой его актъ сопровождался соотвѣтствующимъ движеніемъ его сердца и даже вытекалъ отсюда

же, а не изъ холодныхъ доводовъ разсудка, кладущаго, обычно, печать холодности и автоматичности и на внѣшнюю дѣятельность человѣка. Внѣшняя энергичная дѣятельность ап. Павла, такимъ образомъ, носила характеръ творческой активности, этой специфической черты сердечно-волевого типа.

Изъ прочихъ апостоловъ Христовыхъ разсматриваемая нами характерная черта сердечно-волевого типа (отзывчиво-активное отношеніе къ жизни) ясно и опредѣленно выражена также у *ап. Петра*, при чемъ оба основныхъ момента психики этого типа—сердца и воля—у ап. Петра, какъ и у ап. Павла, выражены, въ общемъ, почти съ одинаковою ясностію и энергіей. Объ этомъ мы можемъ отчасти заключать на основаніи его посланій, въ каждой строчкѣ которыхъ, прежде всего, ясно видно *чувство* живой и радостной вѣры во Христа, какъ Искупителя рода человѣческаго, и благоговѣйной любви къ Нему, а также чувство своего высокаго человѣческаго достоинства, вытекающее изъ яснаго сознанія того, что своимъ званіемъ христіанина онъ обязанъ безцѣнной искупительной жертвѣ, принесенной за людей Агнцемъ непорочнымъ и пречистымъ—Христомъ (1 Петр. I, 1—21, 23; II, 9—10). Въ призывѣ ап. Петромъ новообращенныхъ членовъ Церкви Христовой къ осуществленію въ жизни, въ практической дѣятельности заповѣдей Христовыхъ, въ особенности заповѣди о взаимной дѣятельной, братской любви другъ къ другу (1 Петр. I, 22; II, 12; III, 8—15; II, 5; 2 Петр. I, 5—8); въ призывѣ его къ непрестанному внутреннему бодрствованію и непрестанной внутренней борьбѣ со своими дурными страстями (1 Петр. II, 11); наконецъ, въ призывѣ апостола къ терпѣливому и въ то же время бодрому перенесенію тѣхъ страданій, какія выпадаютъ на долю послѣдователей Христовыхъ, бодрому, говоримъ, поскольку въ душѣ Апостола жива была глубокая вѣра и радостная надежда на окончательное торжество въ будущемъ (со вторымъ пришествіемъ Христовымъ) добра надъ зломъ,—во всемъ этомъ, съ несомнѣнностію, можно видѣть выраженіе *энергичной, непреклонной воли* въ характерѣ ап. Петра и его расположеніе къ неустанной *дѣятельности*. И эта активность апостола не была лишь внѣшней, поскольку, по его словамъ, добродѣтельная дѣятельность человѣка должна имѣть свой источникъ и свой, такъ сказать, психическій

центръ, именно, во внутреннихъ тайникахъ человѣческаго *сердца* (1 Петр. III, 4; ср. III, 15). Пылкое сердце ап. Петра и порывистая активность его натуры, которой совершенно была чужда холодная разсудительность и расчетливость,— съ несомнѣнностію подтверждаются и тѣми евангельскими мѣстами, гдѣ онъ по тому или иному поводу выступаетъ въ качествѣ дѣйствующаго лица. Въ подтвержденіе этого достаточно упомянуть, напр., о фактѣ исповѣданія ап. Петромъ вѣры во Христа, какъ Сына Божія, о евангельскомъ разсказѣ относительно его хожденія по водамъ, о поступкѣ ап. Петра во время омовенія Христомъ ногъ своимъ ученикамъ передъ тайною вечерью, о готовности ап. Петра защищать Христа, при взятіи Его стражей, о горячемъ раскаяніи ап. Петра послѣ его отреченія отъ Христа и т. п. Непоколебимая твердость воли ап. Петра засвидѣтельствована самимъ Христомъ и запечатлѣна Имъ въ самомъ его имени.—Призывъ къ тому, чтобы сердечная вѣра во Христа сопровождалась добрыми *дѣлами*, въ духѣ исполненія заповѣдей Христовыхъ; далѣе, призывъ вѣрующихъ во Христа къ стойкому терпѣливому перенесенію постигающихъ ихъ страданій, въ свѣтлой радостной надеждѣ на Божественную помощь свыше; наконецъ, призывъ къ энергичной внутренней борьбѣ съ искушеніями плоти, борьбѣ, также окрыляемой свѣтлой надеждой на Божественную помощь,—все это составляетъ, такъ сказать, основной тонъ и посланія *ап. Іакова*, свидѣтельствуя о томъ, что и въ ап. Іаковѣ мы видимъ яркаго представителя сердечно-волевого типа, съ нѣкоторымъ, можетъ быть, преобладаніемъ въ его душевномъ укладкѣ элементовъ *активности* надъ эмоціональными.

При столь ярко и опредѣленно выраженномъ чуткомъ, отзывчиво-активномъ отношеніи христіанина (какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ) къ явленіямъ окружающей его жизни и къ своимъ собственнымъ душевнымъ переживаніямъ,—естественно ожидать, на основаніи сказаннаго нами выше, что и вторая частная характерная черта сердечно-волевого типа, развитое сознаніе и живое ощущеніе своей *личности*, какъ вытекающая изъ только что нами разсмотрѣнной, также должна со всею опредѣленностію сказаться въ душевномъ укладѣ истиннаго послѣдователя Христова. Въ подтвержденіе этого намъ достаточно сослаться на все, сказанное нами выше о живомъ,

чуткомъ и въ то же время активномъ отношеніи христіанина какъ къ внѣшнему міру, такъ и къ движеніямъ своей собственной души, такъ какъ вслѣдствіе такого, именно, отношенія къ міру и къ самому себѣ, наше собственное „я“ и внѣшній міръ нашему сознанію и внутреннему воспріятію и ощущенію предстаютъ, какъ двѣ реально между собою различающіяся величины,—величины, одинаково *реальныя* со стороны своей онтологической цѣнности. И, дѣйствительно, истинный послѣдователь Христа, какимъ онъ намъ представленъ въ Новомъ Завѣтѣ, опредѣленно сознаетъ и ощущаетъ свое „я“, какъ нѣчто *отличное* отъ внѣшняго міра, какъ бытіе, *живущее своею собственною интенсивною жизнію*, а явленія внѣшняго міра воспринимаетъ, какъ нѣчто, именно, *извнѣ* вліяющее на ходъ его душевной жизни, что̀ можно или усвоять себѣ или противостоять ему, бороться съ нимъ, къ чему, какъ мы видѣли, такъ часто призывалъ насъ и Христосъ и Его апостолы. Внутреннее „я“ христіанина въ его сознаніи и самоощущеніи поэтому не растворяется въ процессѣ міровой жизни; свое „я“ христіанинъ не сливаетъ даже съ основнымъ принципомъ бытія—Богомъ. И въ отношеніи христіанина къ самому себѣ его сознаніе, его „я“ не растворяется безъ остатка въ суммѣ переживаемыхъ имъ тѣлесныхъ и душевныхъ движеній и функцій. Христіанинъ ощущаетъ свое тѣло, какъ нѣчто, *отличное* отъ его внутренняго „я“, какъ нѣчто такое, что, по ученію Христа и Его апостоловъ, какъ мы видѣли, нерѣдко противоборствуетъ этому „я“, его задачамъ и стремленіямъ, съ чѣмъ иногда должно и возможно бороться, укрощать его. Да и въ отношеніи къ своимъ *душевнымъ* переживаніямъ христіанинъ ощущаетъ свое “я“ тоже, какъ нѣчто, не совпадающее съ этими послѣдними, отличное отъ нихъ, какъ нѣчто такое, что должно бы свободно *управлять*, *господствовать* надъ душевными отправленіями человѣка, хотя это и не всегда ему удается. Другими словами, христіанину живо присуще не только *сознаніе* своей внутренней жизни, но также и *самосознаніе*, точнѣе—самоощущеніе, въ чемъ, главнымъ образомъ, съ особенною опредѣленностію и интенсивностію и выражается *личность* человѣка, его „я“. Конечно, самосознаніе и самоощущеніе является однимъ изъ основныхъ моментовъ душевной жизни каждаго человѣка; но у однихъ людей *самоощущеніе* ими своего „я“, какъ психическаго центра и сво-

боднаго господина ихъ душевныхъ и тѣлесныхъ функцій, выражено съ меньшею ясностію и интенсивностію, у другихъ съ большею, и это зависитъ, главнымъ образомъ, отъ того, насколько интенсивна жизнь ихъ *сердца* и *воли*, такъ какъ, именно, на этой почвѣ развивается въ душѣ человѣка его реальная *свободная активность* въ отношеніи къ внѣшнему міру и къ своимъ собственнымъ душевнымъ движеніямъ. Теоретическій же разумъ человѣка, самъ по себѣ въ своихъ отвлеченіяхъ можетъ возвыситься лишь до *абстрактно-логическаго* понятія о нашемъ „я", какъ психологическомъ центрѣ, *но никакъ не до живого самоощущенія этого „я", какъ реальности*, имѣющей не только логическую, но и *онтологическую* цѣнность. Относительно истиннаго христіанина, какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ, христіанина, живущаго, какъ мы видѣли, попреимуществу жизнію сердца и воли и, при томъ, жизнію, въ высшей степени интенсивной, должно eo ipso сказать, что самоощущеніе имъ своей *личности* въ только что указанномъ нами смыслѣ (т. е. въ смыслѣ сознанія и ощущенія въ себѣ, въ своемъ „я" способности свободно-активнаго воздѣйствія на ходъ своей тѣлесной и душевной жизни),—развито въ немъ въ высшей степени. И это сознаніе и самоощущеніе имѣетъ свой психическій корень не только въ присущей каждому человѣку способности къ самонаблюденію, каковая способность въ христіанинѣ, вслѣдствіе напряженности его внутренней, сердечной жизни, изощрена въ самой сильной степени, но также въ глубокой вѣрѣ христіанина въ благодатную Божественную помощь, подаваемую христіанину свыше, какъ плодъ искупительныхъ страданій Христа, Который возродилъ къ новой, свободной жизни падшаго человѣка, доселѣ работавшаго грѣху, сдѣлавъ изъ него какъ-бы новое созданіе, новаго Адама, сообщивъ ему высшую духовную цѣнность.—Съ особенною полнотою и опредѣленностію психика христіанина, съ разсматриваемой нами стороны, раскрывается у *ап. Павла*, въ его извѣстномъ ученіи о трехъ основныхъ сторонахъ человѣческой природы — плоти (σάρξ), души (ψυχή) и духа (πνεῦμα), при чемъ принципъ *самосознанія*, или человѣческаго „я" апостоломъ полагается, именно, въ πνεῦμα. Духъ человѣка (πνεῦμα), по ученію ап. Павла, и есть, именно, та сторона человѣческой природы, которая, по своему Божественному происхожденію отъ Духа Божія, возвы-

шается надъ σάρξ и ψυχή человѣка, поскольку σάρξ у ап. Павла является принципомъ матеріальной, тѣлесной стороны человѣческой природы, а ψυχή въ своихъ отправленіяхъ неразрывно связана съ тѣломъ и является принципомъ, хотя душевной, но еще только, такъ сказать, животной жизни человѣка. По своему же значенію въ жизни человѣка духъ (πνεῦμα) является не только ея психическимъ центромъ, но и носителемъ свободной активности человѣка, такъ какъ благодаря, именно, своему духу (πνεῦμα), онъ, будучи возрожденъ Христомъ къ новой, свободной отъ грѣховнаго рабства жизни,—можетъ управлять своими душевными и плотскими движеніями и стремленіями, въ той или иной степени отрѣшаться отъ нихъ и возноситься къ Богу (1 Коринѳ. II, 11; XIV, 14; особ. Рим. VII, 16—25; XII, 21 и др. Ср. Ѳ. Симонъ: „Психологія апостола Павла", русск. переводъ, стр. 32 — 47; ср. стр. 1—47).—Сознавая и ощущая себя, именно, какъ *личность*, христіанинъ и въ другомъ человѣкѣ также видитъ, прежде всего, *личность*, т. е. нѣчто такое, за чѣмъ не только должно быть признано значеніе объективной реальности, но также *обязанность и право на свободную активность* во внѣшней и внутренней его жизни. На этой психологической основѣ въ душѣ христіанина, прежде всего, и развивается уваженіе къ своему собственному человѣческому достоинству и живое, а не абстрактно-логическое только признаніе такого же достоинства за другими людьми,—въ связи, конечно, съ другими, главнымъ образомъ, религіозными мотивами, о которыхъ у насъ будетъ рѣчь ниже.

Видя въ себѣ самомъ и въ другихъ людяхъ, прежде всего, *личность*, которой присуща способность *свободной активности*,—христіанинъ, естественно, оказывается совершенно чуждымъ того детерминизма и фаталистически-апатичнаго отношенія къ внѣшнему міру и къ самому себѣ, къ какому, какъ мы видѣли, такъ легко приходитъ человѣкъ разсудочно-интеллектуальнаго типа. Напротивъ, сознавая и ощущая себя *личностію*, при томъ возстановленною Христомъ въ ея правахъ на свободное управленіе функціями своей души и тѣла,—христіанинъ тѣмъ самымъ приходитъ къ убѣжденію въ возможности и радикальнаго *нравственнаго* обновленія человѣка, на какой бы низкой ступени нравственнаго паденія онъ ни находился, помня слова Господа, сказанныя Имъ Никодиму, о возможности для человѣка новаго благодатнаго рожденія

свыше, а также слова Господа о томъ, что Онъ пришелъ спасти не праведниковъ, а, именно, грѣшниковъ, которыхъ Онъ неустанно и призывалъ къ покаянію, помня далѣе примѣръ разбойника, которому его раскаяніе въ предсмертную минуту открыло двери рая, помня прощеніе Христомъ раскаявшейся грѣшницы и подобные факты изъ жизни Господа. И апостолы въ своихъ посланіяхъ неустанно призывали къ сердечному покаянію и обращенію ко Христу, отъ тьмы къ свѣту, отъ грѣховнаго рабства плоти къ свободѣ духа, считая за нѣчто безусловно несомнѣнное—возможность такого радикальнаго нравственнаго переворота въ душѣ человѣка, обновленнаго благодатію Христовою, если только онъ этого искренно захочетъ.

Признавая за человѣческою личностію вообще, и облагодатствованною Христомъ въ особенности, право и возможность господства надъ матеріальною, тѣлесною стороною человѣческой природы, послѣдователь Христова ученія на этомъ не останавливается; но, согласно ученію своего Господа и фактамъ изъ Его личной жизни, а также ученію Его апостоловъ, приходитъ къ убѣжденію въ возможности для человѣка свободнаго воздѣйствія и на внѣшнюю *матеріальную* природу. Весь міръ сознанію христіанина представляется подчиненнымъ не неизмѣннымъ законамъ натуральной необходимости, а свободной волѣ высочайшаго *личнаго* Существа Бога, стоящей выше натуральныхъ законовъ, и хотя не уничтожающей ихъ, но могущей во всякое время измѣнить ихъ ходъ и направить его согласно своимъ благимъ и премудрымъ *цѣлямъ*, употребить ихъ, какъ орудіе къ осуществленію этихъ послѣднихъ. Другими словами, общее міросозерцаніе христіанина всецѣло проникнуто теологической телеологической и моральной тенденціей, присущей, какъ мы видѣли, сердечно-волевому типу, въ противоположность одностороннему натурализму и эмпиризму разсудочно-интеллектуальнаго типа. Истинный христіанинъ не удовлетворяется признаніемъ одной эмпирической дѣйствительности, съ ея законами причинной зависимости и натуральной необходимости: въ міровой жизни онъ ищетъ и усматриваетъ проявленіе тѣхъ же законовъ, которые управляютъ и дѣятельностію его *свободной воли*, т. е. законовъ разумной цѣлесообразности. И, дѣйствительно, признаніе Божественнаго Промысла о мірѣ вообще, и о человѣкѣ въ особенности,—

является краеугольнымъ ученіемъ въ священныхъ книгахъ Новаго Завѣта: этому училъ своихъ учениковъ и самъ Христосъ и Его апостолы. Въ новозавѣтномъ ученіи объ искупленіи рода человѣческаго Сыномъ Божіимъ и о совершенномъ обновленіи всей природы къ концу міровой жизни—идея о Божественномъ Промыслѣ нашла свое высшее развитіе и завершеніе.

Въ этой телеологической точкѣ зрѣнія на міръ, лежащей въ основѣ всего новозавѣтнаго міросозерцанія, личность христіанина находитъ новую психологическую почву для дальнѣйшаго развитія въ себѣ сознанія и самоощущенія своей свободной активности,—не только въ отношеніи къ самому себѣ, но и въ отношеніи къ *внѣшней матеріальной* природѣ. При своей телеологической точкѣ зрѣнія на міръ, христіанинъ въ *принципѣ* признаетъ фактъ подчиненія законовъ натуральной необходимости законамъ *свободной воли* личнаго существа, какъ таковаго, а поскольку и въ человѣкѣ христіанинъ видитъ, прежде всего, свободную личность, хотя и не всемогущую, какъ Божество, а ограниченную,—то отсюда онъ, естественно, проникается убѣжденіемъ въ возможности и для человѣка, въ извѣстной ограниченной степени, свободно вліять на ходъ натуральныхъ законовъ природы, подчинять ихъ своимъ цѣлямъ, насколько это согласно съ цѣлями Божественнаго Промысла. Эта власть свободной и разумной человѣческой личности надъ неразумной природой, по ученію Новаго Завѣта, достигаетъ своего высочайшаго, сверхъестественнаго могущества, въ особенности, со времени пришествія въ міръ Христа, Сына Божія, у Его послѣдователей, поскольку, именно, черезъ Христа произошло возрожденіе человѣческой природы, возстановленіе человѣческой личности въ ея исконныхъ правахъ господства надъ неразумной природой. Благой Божественный Промыслъ дѣлаетъ послѣдователей Христа, Сына Божія, въ извѣстной, конечно, ограниченной степени, какъ бы причастными Его Божественнаго всемогущества, поскольку вѣрующій во Христа тѣмъ самымъ, по Его слову, какъ-бы духовно сростается съ Нимъ и становится участникомъ Его жизни. Основанія для своей вѣры въ возможность такой сверхъестественной власти человѣческой личности надъ неразумной природой христіанинъ находитъ въ словахъ Господа о томъ, что „невозможное для человѣка—возможно для Бога“, и что вѣрующій во Христа

получаетъ, по своей молитвѣ, силу и власть творить чудеса, по примѣру многочисленныхъ чудесъ, сотворенныхъ самимъ Христомъ. Объ этой же возможности для послѣдователей Христа творить чудеса говорятъ въ своихъ посланіяхъ и Его апостолы.

Чуждое односторонняго натурализма міросозерцаніе и настроеніе истиннаго христіанина, по новозавѣтному ученію, вслѣдствіе этого, всецѣло проникнуто характеромъ *религіозности*, что, какъ мы видѣли, также составляетъ одну изъ основныхъ чертъ сердечно-волевого морально-психологическаго типа, въ противоположность натурализму и эмпиризму типа разсудочно-интеллектуальнаго. Сознавая и живо ощущая себя, какъ личность, христіанинъ и основу всего бытія—Бога мыслитъ и ощущаетъ, именно, какъ высочайшую *Личность*, а такъ какъ основная тенденція всякой развитой личности, какъ таковой, съ преобладающимъ значеніемъ въ ея внутренней жизни *практическаго* разума надъ теоретическимъ, заключается, какъ мы видѣли, въ ея стремленіи стать *выше* натуральнаго, эмпирическаго бытія, съ его механическими законами,—то отсюда естественно, что христіанинъ познаетъ и живо ощущаетъ Бога, именно, какъ личность *премірную*. А такъ какъ, съ другой стороны, доминирующую роль въ душевной жизни христіанина играетъ его *практическій* разумъ, точнѣе—его *сердце*, въ которомъ, такъ сказать, локализуются функціи его воли и ума, а основнымъ мотивомъ сердечной жизни христіанина является, какъ увидимъ ниже, *любовь*,—то отсюда естественно, что и личное Божество познается и ощущается христіаниномъ, прежде всего, какъ величайшая *Любовь*, а затѣмъ уже—какъ высочайшій *Разумъ* и всемогущая *Воля*. Въ живомъ личномъ единеніи съ такимъ Божествомъ, ставшимъ чрезъ посредство Христа близкимъ и доступнымъ человѣку, послѣдній, по новозавѣтному ученію, долженъ находить удовлетвореніе основнымъ запросамъ и потребностямъ своей личности и прежде всего—стремленіямъ своего любящаго сердца. Отсюда, вся внутренняя жизнь христіанина заполняется однимъ основнымъ стремленіемъ и упованіемъ—*жить въ Богѣ и для Бога*, въ чувствѣ блаженной любви къ Нему, въ духовномъ, вѣрою и любовію проникнутомъ единеніи со Христомъ, Сыномъ Божіимъ. Всѣ прочія стремленія христіанина и задачи его жизни почерпаютъ свой смыслъ, значеніе и цѣнность, именно, въ этомъ основномъ

стремленіи его духа, здѣсь же находя свой вѣнецъ и завершеніе. А поскольку Богъ въ сознаніи христіанина ощущается, какъ существо *премірное*, постольку и стремленіе христіанина къ живому личному общенію съ Нимъ получаетъ характеръ стремленія къ *премірному* существованію и своего полнаго удовлетворенія и завершенія во время земной жизни человѣка, очевидно, получить не можетъ. Отсюда—глубокая вѣра христіанина въ *личное* безсмертіе человѣческой души и *воскресеніе* изъ мертвыхъ человѣческаго тѣла въ прославленномъ видѣ, дабы *весь* человѣкъ могъ оказаться причастнымъ общенія съ Богомъ и вытекающаго отсюда высочайшаго блаженства. Психологически вполнѣ естественно, что истинный послѣдователь Христовъ не только не боится смерти, но жаждетъ ея, такъ какъ въ глазахъ христіанина смерть есть путь къ совершенному общенію со Христомъ, а черезъ Него и съ Богомъ Отцомъ, общенію въ духѣ любви, слѣдовательно,—путь къ высочайшему блаженству, которое человѣкъ во время своей земной жизни можетъ лишь отчасти предвкушать. На земную жизнь христіанинъ смотритъ лишь какъ на временный, переходный моментъ къ жизни вѣчной. Здѣсь, на землѣ человѣкъ долженъ предуготовить себя къ той, вѣчной жизни, исполняя волю Божію, возвѣщенную людямъ черезъ Сына Божія, Іисуса Христа, черезъ посредство Котораго возрожденной душѣ христіанина подаются свыше также благодатныя силы къ исполненію Христовыхъ заповѣдей. Все это, съ несомнѣнностію, говоритъ о томъ, что глубокая религіозность, дѣйствительно, является основнымъ моментомъ духовной жизни истиннаго послѣдователя Христова, какимъ его идеалъ рисуется въ священныхъ новозавѣтныхъ книгахъ *).

И. Чаленко.

---

*) Окончаніе слѣдуетъ.

Къ біографіи митрополита Стефана Яворскаго.

I.

Увольненіе на покой Рязанскаго митроп. Авраамія и назначеніе въ Рязань Стефана Яворскаго.

Въ письмѣ къ Ѳ. А. Головину, отъ 1 апрѣля 1700 года, Стефанъ Яворскій, объясняя „вины" своего уклоненія отъ епископства, между прочимъ, говоритъ: „Та епархія Рязанская, на которую меня хотѣли посвятить, имѣетъ еще въ живыхъ своего архіерея; а правила св. отецъ отнюдь не повелѣваютъ, живу сущу архіерею, иному касатися епархіи, ибо таково дѣло есть духовное прелюбодѣяніе. Яко же бо женѣ, пока живетъ мужъ ея, не подобаетъ иного мужа имѣти и искати, тако и епархіи единымъ архіереемъ довольствоватися подобаетъ" [1]). Смыслъ этой тирады, при свѣтѣ извѣстныхъ доселѣ данныхъ изъ біографіи Стефана Яворскаго, представляется неяснымъ. Въ посвященныхъ ему біографическихъ очеркахъ обычно передается, что Рязанская каѳедра „освободилась за уходомъ митроп. Авраамія на покой" [2]). Между тѣлъ, сохранились любопытныя свѣдѣнія о томъ, при какихъ обстоятельствахъ произошло удаленіе на покой митроп. Авраамія. Свѣдѣнія эти, интересныя и сами по себѣ, въ то же время выясняютъ, къ какому именно факту относились приведенныя выше строки изъ письма Стефана Яворскаго.

---

[1]) *С. Г. Рункевичъ.* Изъ исторіи русской церкви въ царствованіе Петра Великаго (въ „Христіанскомъ Чтеніи" 1900 г., февраль, стр. 277).

[2]) См. цитиров. ст. *С. Г. Рункевича*, стр. 276, а также труды Терновскаго, Ю. Самарина, Чистовича и друг..

2 февраля 1700 года скончался фельдмаршалъ А. С. Шеинъ, и на торжественныхъ похоронахъ его было поручено произнести надгробное слово игумену Кіевскаго Никольскаго монастыря Стефану Яворскому, незадолго предъ тѣмъ прибывшему въ Москву. Не смотря на недостатокъ времени для подготовки и другія помѣхи, проповѣдникъ, въ присутствіи Государя и знати („coram serenissimo Caesare et universo Senatu“) сказалъ слово съ такимъ ораторскимъ талантомъ, что Петръ Великій отдалъ приказъ не отпускать Стефана въ Кіевъ, а удержать въ Москвѣ и поставить епископомъ куда-нибудь поближе къ столицѣ. Въ половинѣ февраля царь уѣхалъ въ Воронежъ, а Стефанъ остался въ Москвѣ ожидать епископства. Адмиралъ Ѳ. А. Головинъ, завѣдывавшій Посольскимъ приказомъ, писалъ царю: „никольскій изъ Кіева игуменъ, котораго ты, милостивый государь, повелѣлъ поставить въ епископы, проситъ о назначеніи содержанія и жалованья ему со старцами, которые при немъ, всѣмъ имъ денегъ до двухсотъ рублей. Невозможно не выдать чего-нибудь. Прикажу хоть отъ себя“ [1]). Такъ какъ свободной епископской каѳедры не было, то приняты были мѣры къ тому, чтобы очистить мѣсто для Стефана Яворскаго. Для этой цѣли былъ намѣченъ Рязанскій митроп. Авраамій, къ которому Петръ В. за нѣсколько мѣсяцевъ предъ этимъ выразилъ свое неблаговоленіе, отписавъ изъ Рязанской епархіи часть ея владѣній къ Воронежской [2]). Патр. Адріанъ, повидимому, относился къ митроп. Авраамію довольно благосклонно [3]). Но, привыкнувъ уступать волѣ царя, престарѣлый патріархъ далъ свое согласіе и на увольненіе отъ епархіи митроп. Авраамія. „Въ нынѣшнемъ 1700 году февраля въ 24 день,—читаемъ въ Записныхъ книгахъ Рязанскаго архіерейскаго духовнаго приказа,—отъ великаго

---

[1]) Письма и бумаги Петра Вел. Томъ I. СПБ, 1887, стр. 337.

[2]) Царскій указъ объ этомъ состоялся 9 апрѣля 1699 г. „въ походѣ на Воронежъ“ (Рязанскія Достопамятности, собран. архим. *Іеронимомъ*. Рязань. 1889. Стр. 114).

[3]) Въ 1694 г., когда возникъ споръ у свят. Митрофана съ Рязанскимъ митрополитомъ относительно г. Усмани, патр. Адріанъ, вопреки соборному опредѣленію 1674 г., не принялъ во вниманіе данныхъ писцовыхъ книгъ, на которыя ссылался Воронежскій святитель, и указалъ: „городу Усмони и Усмонскому уѣзду быть въ Рязанской епархіи“ (Рукопись Московск. Патріаршей библіотеки, по 3 реестру № 84).

господина святѣйшаго киръ Адріана, архіепископа Московскаго и всея Россіи и всѣхъ сѣверныхъ странъ партіарха, къ преосвященному Авраамію, митрополиту Разанскому и Муромскому, въ Переславль Рязанской пріѣзжалъ съ Москвы иподіаконъ Алексѣй Григорьевъ и сказалъ благословленье святѣйшаго патріарха ему, преосвященному митрополиту, потомъ говорилъ:

Великій де государь и великій князь Петръ Алексѣевичъ, всея великія и малыя и бѣлыя Росіи самодержецъ, указалъ и великій господинъ, святѣйшій киръ Адріанъ, архіепископъ Московскій и всея Росіи и всѣхъ сѣверныхъ странъ патріархъ, благословилъ тебя, преосвященнаго митрополита, за старость и за очную скорбь твою отъ архіерейства отставить, и ити въ монастырь тебѣ въ келью.

И марта въ 1 день къ великому господину, святѣйшему киръ Адріану, архіепископу Московскому и всея Росіи и всѣхъ сѣверныхъ странъ патріарху, писалъ преосвященный Аврамій, митрополитъ Рязанскій и Муромскій, а съ тѣмъ письмомъ послалъ поддіакона своего Аѳонасья Тимоѳеева, а въ письмѣ ево написано:

Воли де пресвѣтлаго царскаго величества и ево, святѣйшаго патріарха, архипастырскаго благословенья не преслушникъ, ити въ монастырь радъ и всеусердно того желаетъ, токмо въ моленіи[1]) не написано, гдѣ ево архипастырское благословенье въ монастырѣ ему, преосвященному митрополиту, быть повелитъ.

И марта жъ въ 8 день того жъ 1700 году прислана святѣйшаго патріарха къ преосвященному митрополиту грамота изъ его святѣйшаго патріарха Розряду, за приписью дьяка Василья Нестерова, съ нимъ же подъякономъ Аѳонасьемъ Тимоѳеевымъ, велѣно ему, преосвященному митрополиту, выслать къ Москвѣ ризница и церковниковъ, съ кѣмъ пригоже, а котораго числа и съ кѣмъ именемъ, и о томъ писать.

А ему, преосвященному митрополиту, по той же святѣйшаго патріарха грамотѣ велѣно изъ домовые казны взять 500 рублевъ денегъ на келейные ево потребы, а домовая казна запечатать ево архіерейскою печатью, и итить къ

---

[1]) Моленіе-посланіе (ср. Ев. Луки, XIV, 32, гдѣ греч. πρεσβεία перев. словомъ моленіе).

Москвѣ въ Спасской монастырь, что за иконнымъ рядомъ, за ево старость и за очную скорбь, а домъ приказать вѣдать казначею старцу Гедеону Гундорову да приказному Ивану Окунькову.

Да того жъ числа прислана ево, святѣйшаго патріарха, грамота къ казначею старцу Гедеону Гундорову да къ приказному Ивану Окунькову съ нимъ же поддіакономъ Аѳонасьемъ, а по той грамотѣ велѣно имъ домъ архіерейской вѣдать до указу великого государя и его, святѣйшаго патріарха.

И марта жъ въ 11 день, по указу святѣйшаго патріарха и по грамотѣ, ризница и церковники высланы къ Москвѣ съ дьякомъ Васильемъ Зарайниковымъ" [1]).

Изъ этой записи открывается, прежде всего, что удаленіе митр. Авраамія съ каѳедры было отнюдь не добровольное. Это былъ не уходъ, а увольненіе. И хотя Авраамій писалъ патріарху о своей полной готовности идти на покой въ монастырь, однако, есть другія данныя, которыя говорятъ о противномъ. Въ житіи Суздальскаго митроп. Иларіона, между прочимъ, сообщается, что во Флорищеву пустынь, гдѣ подвизался этотъ святитель, зашелъ одинъ монахъ изъ пустыни Спаса на Тезѣ (Шуйскаго уѣзда), по имени Авраамій, направлявшійся въ Москву. Прозорливый святитель отговаривалъ Авраамія отъ этого путешествія и предсказалъ ему, что онъ будетъ игуменомъ, архимандритомъ, наконецъ, и епископомъ, но пользы отъ этого не получитъ. Предсказаніе это, по словамъ жизнеописателя, въ точности исполнилось: Авраамій сдѣлался потомъ митрополитомъ Рязанскимъ, но по клеветѣ одного изъ бывшихъ при немъ клириковъ отрѣшенъ отъ управленія епархіей [2]). На основаніи этого крат-

---

[1]) Рукоп. библіот. Рязан. дух. семинаріи, изъ собранія И. М. Сладкопѣвцева, № 482, лл. 323—324.

[2]) „Сподобися такожде сей преподобный пророческаго дара и прозорливства пріяти, о чесомъ здѣ воспомянути имамы. Авраамій убо монахъ, послѣди же митрополитъ рязанскій, егда со обѣщанія своего изъ-за Волчи отъ Спаса въ нѣкія московскія монастыри идяше, зайде убо во Флорищеву пустыню къ пресвятѣй Богородицѣ помолитися. Преподобный же возбраняше ему въ московскія идти монастыри, но паки совѣтоваше ему на обѣщаніе свое возвратитися, и глаголаше ему, яко не велика польза тамъ тебѣ будетъ. Онъ же моли преподобнаго, да не возбранитъ ему идти въ монастыри московскія, токмо да помолитися о немъ къ Богу. Преподобный же глагола: „яко хощеши, тако и сотвори. Азъ убо

каго сообщенія, разумѣется, трудно дѣлать какіе-нибудь прочные выводы. Но, въ связи съ приведенною выше записью, возможна догадка, что клирикомъ этимъ былъ именно иподіаконъ Аѳанасій Тимоѳеевъ, возившій письма отъ Авраамія къ патріарху [1]). Весьма вѣроятно, что изъявляя на бумагѣ полное согласіе подчиниться волѣ патріарха, Авраамій, въ то же время, поручилъ иподіакону лично ходатайствовать предъ патріархомъ объ отмѣнѣ указа, тѣмъ болѣе, что въ первой грамотѣ патріарха не названъ былъ опредѣленный монастырь для жительства Авраамія, и потому послѣдній могъ считать свое дѣло еще не рѣшеннымъ окончательно. Но иподіаконъ Аѳанасій Тимоѳеевъ, можетъ быть, не только не защитилъ своего владыку, а, наоборотъ, засвидѣтельствовалъ предъ патріархомъ о недостаткахъ епархіальной дѣятельности престарѣлаго Рязанскаго владыки. Какъ бы то ни было, но приведенными сейчасъ свѣдѣніями изъ житія митроп. Иларіона еще разъ подтверждается, что увольненіе на покой было для Авраамія печальною неожиданностью.

Затѣмъ, сопоставляя хронологическія даты приведенной выше записи съ другими свѣдѣніями, нужно придти къ тому заключенію, что Авраамій продолжалъ еще жить въ Рязани въ то время, когда уже патріархъ готовился къ поставленію Стефана Яворскаго. Дѣло шло очень быстро. Какъ мы видѣли, 11 марта отправлена была въ Москву ризница съ архіерейской свитой. А 15 марта, по приказу патріарха, Сте-

---

тебе не удерживаю, обаче имаши быти игуменомъ и архимандритомъ, потомъ же архіереемъ и прежде мене имаши быти, обаче не велика польза тебѣ будетъ". Еже и бысть убо той Аврамій игуменомъ, архимандритомъ, на Рязани же митрополитомъ бысть, по оклеветанію же своего ему клирика отставленъ бысть отъ престола своего, о чесомъ послѣди самъ о семъ сбывшемся ему со удивленіемъ повѣда. Что бо ему преподобный прорече, тако и совершися" („Житіе Преосвященнѣйшаго Иларіона, митроп. Суздальскаго, бывшаго Флорищевой пустыни перваго строителя". Памяникъ начала XVIII вѣка. Казань. 1868. Стр. 68—69).

[1]) Аѳанасій Тимоѳеевъ былъ, повидимому, человѣкъ довольно „книжный" и служилъ при Рязанскихъ владыкахъ очень долго. Въ октябрѣ 1700 г. онъ составилъ пространную и витіеватую надпись къ древнему образу Св. Іоанна Богослова, хранящемуся въ Рязанскомъ Богословскомъ монастырѣ, причемъ въ концѣ этой надписи отмѣчено, что она сдѣлана „снисканіемъ и трудами грѣшнаго ѵподіакона Аѳанасія Тимоѳеева въ 23 лѣто въ чинѣ ѵподіаконства его" (*Архим. Макарій.* Сборникъ церковно-историч. и статистич. свѣдѣній о Рязанской епархіи. Москва. 1863. Стр. 244—245).

фану Яровскому объявлено на слѣдующій день готовиться къ нареченію. Но Стефанъ оказалъ упорное сопротивленіе и уѣхалъ съ малороссійскаго подворья въ Донской монастырь, откуда чрезъ посланныхъ за нимъ лицъ передалъ рѣшительный отказъ отъ епископства. Разгнѣванный патріархъ написалъ объ этомъ царю, а 2 апрѣля получилъ отъ него отвѣтъ, чтобы Стефанъ былъ непремѣнно поставленъ митрополитомъ Рязанскимъ. 7 апрѣля посвященіе, наконецъ, состоялось [1]).

Наконецъ, есть косвенное подтвержденіе и того, что Авраамію очень не хотѣлось выѣзжать изъ предѣловъ Рязанской епархіи и что онъ, вѣроятно, еще не однажды обмѣнивался съ патріархомъ письмами по вопросу о монастырѣ, въ какой ему „итить въ келью". По грамотѣ изъ патріаршаго Разряда, полученной въ Рязани 8 марта, для этой цѣли былъ назначенъ Авраамію Московскій Заиконоспасскій монастырь. Въ письмѣ къ царю отъ 17 марта патріархъ говоритъ: „нынѣшняго 1700 года марта въ первыхъ числѣхъ митрополитъ Авраамій Рязанскій порученнаго ему престола за немощію своею остави и пойде въ монастырь Солочинскій обитати" [2]). Тоже сообщается и въ настольной грамотѣ Стефану Яворскому [3]). На самомъ же дѣлѣ Авраамій жилъ въ Московскомъ Знаменскомъ монастырѣ, гдѣ и скончался 28 февраля 1708 года [4]).

Конечно, въ оффиціальныхъ актахъ все дѣло увольненія Авраамія было обставлено благовидно и благопристойно. Въ настольной грамотѣ Стефану Яворскому подробно передается:

---

[1]) *С. Г. Рункевичъ* цитиров. стат., стр. 276.

[2]) *Н. Устряловъ*, Исторія царств. Петра В. Т. III. СПБ. 1858. Приложенія, стр. 535.

[3]) *А. Пискаревъ*. Древніе грамоты и акты Рязан. края. СПБ. 1854. Стр. 162. Грамота выдана въ іюлѣ 1700 года.—Упомянутая выше надпись къ иконѣ Св. Іоанна Богослова начинается словами: „Лѣта 7208 (1700) іюля 4 дня, по указу преосвященнаго Авраамія, митрополита Рязанскаго и Муромскаго, отрѣзано сіе древо отъ чудотворнаго образа (*Архим. Макарій*, Сборникъ свѣд. о Рязан. епархіи, стр. 244). Отсюда можно заключать, что въ іюлѣ 1700 г. митроп. Авраамій еще не только былъ въ предѣлахъ Рязанской епархіи, но и правилъ дѣлами. Въ день Иліи пророка (20 іюля) Стефанъ Яворскій произносилъ уже въ Рязани проповѣдь (*И. Чистовичъ*. Неиздан. проповѣди Стеф. Ярорскаго. СПБ. 1867. Стр. 47).

[4]) *А. Ратшинъ*. Полное собран. историч. свѣд. о монастыряхъ и церквахъ въ Россіи. Москва 1852. Стр. 233.—Рязан. Достопамятности, стр. 115, примѣч. 749.—*Т. Воздвиженскій*, Историч. обозрѣніе Рязанской іерархіи. Москва. 1820. Стр. 196.

„Якоже во епархіи Рязанской бывый тоя церкве пастырь, боголюбезнѣйшій митрополитъ Авраамій, старостію объяся и немощію склоненъ зѣло, того ради моли нашу мѣрность просительнымъ же писаніемъ за подписаніемъ руки своея, извѣщавъ, яко прочее архіерейскаго престола содержати и паствы епархіи тоя управляти, носити же попеченій и сужденій народныхъ не возмогаетъ, абіе волею оный престолъ остави. Тѣмъ же, оставивъ Рязанскія церкве архіерейскій престолъ и паствы правленіе, изволилъ обитати до дне смерти своея въ молчаніи и безмятежствѣ въ монастырѣ Рождества Пречистыя Владычицы нашея Богородицы и присно Дѣвы Маріи, зовомомъ Солотчинскомъ“ [1]). Но самъ Стефанъ Яворскій, безъ сомнѣнія, хорошо зналъ, какъ освобождалась для него каѳедра, и потому онъ вполнѣ основательно заявлялъ въ письмѣ (отъ 1 апрѣля), что 16 марта его хотѣли посвятить на такую каѳедру, каторая „имѣетъ еще въ живыхъ своего архіерея“! Этимъ обстоятельствомъ, между прочимъ, въ значительной степени и объясняется то упорство, съ какимъ Стефанъ Яворскій отказывался отъ поставленія его въ Рязань.

II.

Неизвѣстное сочиненіе Стефана Яворскаго.

Среди рукописей библіотеки Общества Исторіи и Древностей Россійскихъ имѣется одинъ сборникъ XVIII в., въ составѣ котораго, по описанію Строева, отмѣчено, между прочимъ, „Увѣщаніе Талицкому“ [2]). Интересуясь личностью Григорія Талицкаго, получившаго при Петрѣ В. печальную извѣстность, въ связи съ именемъ Тамбовскаго епископа Игнатія [3]), мы обратились къ подробному ознакомленію съ указаннымъ рукописнымъ сборникомъ. Имя автора въ „Увѣщаніи“ прямо не названо и для опредѣленія его нѣтъ дан-

---

[1]) *Пискаревъ*, Древн. грам. и акты Рязан. края, стр. 161—162.

[2]) *П. Строевъ*, Библіотека Импер. Общ. Ист. и Древн. Россійскихъ Москва. 1845. Отд. I. № 213. Сборникъ начала XVIII в., въ 4°, на 329 листахъ.

[3]) Послѣднему посвященна наша статья въ „Историческомъ Вѣстникѣ“ 1902 г., ноябрь, стр. 625—646: „Тамбовскій епископъ Игнатій“ (очеркъ изъ исторіи русской церкви въ періодъ Петровской реформы).

ныхъ и въ самомъ составѣ сборника [1]). Но, при болѣе близкомъ знакомствѣ съ текстомъ „Увѣщанія“, открывается, что въ немъ мы имѣемъ предъ собою доселѣ неизвѣстный трудъ Стефана Яворскаго.

Григорій Васильевъ Талицкій [2]) былъ московскій книгописецъ, т. е. занимался, главнымъ образомъ, перепискою различныхъ книгъ, а вмѣстѣ — и книжною торговлею, „продавалъ печатныя и письменныя уставныя и полууставныя книги“ и тѣмъ добывалъ себѣ средства къ жизни. При довольно значительномъ въ то время развитіи книгопечатанія въ Москвѣ, Талицкій зарабатывалъ мало, такъ что ему иногда „нечѣмъ было питаться“. Но, переписывая разныя Зерцала, Хрисмологіи, Атласы и т. п. произведенія, Талицкій очень много читалъ, изучалъ свящ. писаніе и пріобрѣлъ вообще репутацію человѣка „гораздо умнаго“. Съ особеннымъ инте-

---

[1]) Сборникъ состоитъ изъ отдѣльныхъ тетрадей разныхъ почерковъ начала XVIII в. На л. 42 помѣщена „рацѣя на Рождество Христово“; за нею слѣдуетъ: Списокъ посланія Сорбон. учителей и отвѣтъ на него (1717—1718 гг.), составленный Ѳеофаномъ Прокоповичемъ; перев. съ латин. письма Ѳеофана Прокоп. къ Малярду (1733 г.); Синодальное увѣщаніе къ раскольникамъ (1722 г., списокъ съ печатнаго). За этимъ, на лл. 84—90 обор.—Увѣщаніе Григ. Талицкому. Далѣе—Димитрія Ростовскаго—Объ образѣ и подобіи Божіи; лл. 137—150—Служба архидіакону Стефану (августа 2); Сатира въ стихахъ на Ѳеодосія Яновскаго, напечатанная по этой рукописи *Н. С. Тихонравовымъ*, въ статьѣ: „Московскіе вольнодумцы начала XVIII в. и Стефанъ Яворскій“. (Русск. Вѣстн. 1870 г., кн. 9, стр. 54—55); О посольствѣ дьяка Емельяна Украинцева; Выданіе о добронравіи и проч.—Тетрадь, содержащая въ себѣ „Увѣщаніе Гр. Талицкому“, въ рукописи никакого оглавленія не имѣетъ, и заглавіе этого произведенія помѣчено на основаніи его содержанія описателемъ сборника П. Строевымъ.

[2]) Главнымъ источникомъ свѣдѣній о Талицкомъ служитъ выписка изъ дѣлъ Преображенскаго приказа, напечатанная у *Есипова*: Раскольничьи дѣла XVIII стол. Т. I. СПБ. 1861. Стр. 59—84. Эта выписка была сдѣлана въ 1750 г., по требованію импер. Елизаветы Петровны, вѣроятно, по тому поводу, что въ этомъ году въ Тайной Канцеляріи разбиралось дѣло раскольника Макара Алексѣева, который проповѣдывалъ, что Петръ I былъ антихристъ, а импер. Елизавета—антихристова дочь (*А. В. Арсеньевъ*: „Непристойныя рѣчи“. Гл. IX. Послѣдователь Талицкаго.—Историч. Вѣстн. 1897 г., августъ, стр. 390—395). Отысканное „дѣло о книгописцѣ Гришкѣ Талицкомъ съ товарищи“ оказалось „въ разни“, т. е. въ разрозненномъ, безпорядочномъ видѣ и нѣкоторыя части его тогда уже были утрачены. Отрывочныя свѣдѣнія о Талицкомъ изъ другихъ источниковъ собраны въ упомянутой выше статьѣ нашей о Тамбовскомъ епископѣ Игнатіи.

ресомъ Талицкій вчитывался въ Апокалипсисъ, стараясь въ его таинственныхъ пророчествахъ найти отвѣты на вопросы современности. Весьма вѣроятно, что въ руки Талицкаго попадали и раскольничьи тетрадки, въ которыхъ высчитывался не только годъ, но и день кончины міра, и такимъ годомъ, между прочимъ, назывался 1700 годъ [1]). Подъ вліяніемъ этихъ произведеній Талицкій особенно чутко отнесся къ тѣмъ толкамъ, которые возникли въ народѣ по поводу всего, что „дѣялось въ Москвѣ“, именно, по поводу вводимыхъ Петромъ Вел. новшествъ: брадобритія, новаго лѣтосчисленія и т. п. [2]). Вездѣ шли разговоры о томъ, что „настало всесовершенное благочестія испровержені, пришло время послѣднее“... Увлеченный этими мыслями, Талицкій забросилъ переписку книгъ и принялся за самостоятельную литературную работу. Въ короткое время онъ написалъ нѣсколько сочиненій: 1) О счисленіи лѣтъ отъ сотворенія свѣта, о пришествіи въ міръ антихриста и о послѣднемъ времени, 2) Врата и 3) О паденіи Вавилона. Подробное содержаніе этихъ произведеній для насъ осталось неизвѣстнымъ, но въ общихъ чертахъ оно сводилось къ слѣдующимъ мыслямъ. „Пришла кончина свѣта, и антихристъ насталъ,—разсуждалъ Талицкій. Объ этомъ говоритъ евангеліе, пророческія и бытейскія книги. Въ Апокалипсисѣ Іоанна Богослова въ главѣ XVII написано: антихристъ будетъ осьмой царь. А по нашему счету—третье сложеніе Римской монархіи царей греко-россійскихъ осьмой царь—Петръ Алексѣевичъ. Онъ-то и есть антихристъ. Да и

---

[1]) *Архіеп. Филаретъ* Черниговскій прямо называетъ Талицкаго „безпоповцемъ (Обзоръ рус. дух. литературы. Издан. 3. СПБ. 1884. Стр. 272), а проф. *П. С. Смирновъ* считаетъ Талицкаго „православнымъ проповѣдникомъ пришествія антихристова въ лицѣ Петра I“ (Споры и раздѣленія въ русскомъ расколѣ первой четверти XVIII в. СПБ. 1909. Стр. 149).

[2]) Бояринъ кн. Ив. Ив. Хованскій жаловался Талицкому: „Богъ далъ было мнѣ вѣнецъ, да я потерялъ: имали меня въ Преображенское и на генеральномъ дворѣ Микита Зотовъ ставилъ меня въ митрополиты, и дали мнѣ для отреченія столбецъ, и по тому письму я отрицался, а во отреченіи спрашивали, вмѣсто вѣруеши ли, пьешь ли, и тѣмъ своимъ отреченіемъ я себя и пуще бороды погубилъ, что не спорилъ (т. е. согласился обрить бороду), и лучше было мнѣ мученія вѣнецъ принять, нежели было такое отреченіе чинить“ (*Есиповъ*, Раскольн. дѣла..., I, 68—69).— О перемѣнѣ лѣтосчисленія см. въ раскольническомъ „Собраніи отъ Св. Писанія объ антихристѣ“ (Чтен. Общ. Ист. и Древн. Рос., 1863 г., т. I, отд. V, стр. 54; ср. упомянут. сейчасъ сочиненіе проф. *П. С. Смирнова*: Споры и раздѣлен. въ рус. расколѣ, приложен., стр. 144).

лѣта сошлись... Царствующій градъ Москва—Вавилонъ, жители его—вавилоняне, слуги антихристовы. И какой Петръ царь!.. Мучитъ самъ... И сынъ его, государевъ, царевичъ не отъ добраго коренія и отрасль недобрая. Отъ такого царя нужно отступить, не надо его ни слушать, ни платить ему податей. Когда государь пойдетъ съ Москвы на войну, пусть стрѣльцы, разосланные по городамъ, соберутся къ Москвѣ и выберутъ себѣ правителемъ князя Михаила Алечуковича Черкасскаго [1]): онъ человѣкъ добрый и народу учинитъ нѣчто доброе... Надо продать имѣніе свое и идти въ монастырь, для того что пришла кончина свѣта и антихристъ насталъ"... Тетради Талицкаго были встрѣчены читателями сочувственно и имѣли успѣхъ, такъ что нѣкоторые указывали автору сдѣлать съ нихъ для себя списки. Въ числѣ такихъ лицъ, былъ между прочимъ, и Тамбовскій епископъ Игнатій, который слушалъ тетрадки въ чтеніи самого Талицкаго, плакалъ, а затѣмъ, взявъ рукописи, поцѣловалъ ихъ. Успѣхъ тетрадокъ побудилъ Талицкаго подумать о болѣе широкомъ ихъ распространеніи. Но такъ какъ о печатаніи въ типографіи нельзя было и помышлять, то Талицкій запасся двумя грушевыми досками и просилъ одного „распопа" (разстриженнаго священника), умѣвшаго рѣзать кресты, вырѣзать на одной доскѣ письмо „объ исчисленіи лѣтъ", а на другой—„объ антихристѣ". Съ этихъ досокъ Талицкій и думалъ печатать листы, продавать ихъ или отдавать безденежно „для возмущенія къ бунту". Распопъ сказалъ, что „безъ знамени рѣзать не возможно", т. е. необходимо сперва написать на доскахъ текстъ „писемъ". Талицкій принялся „знаменовать" доски и сообщалъ друзьямъ о своемъ намѣреніи, по отпечатаніи листовъ, удалиться изъ Москвы. „И какъ я съ Москвы скроюсь,—говорилъ онъ,—и на Москвѣ будетъ великое смятеніе". Но планы Талицкаго неожиданно разстроились: 28 іюня 1700 г. на него донесъ въ Преображенскій

[1]) Князь М. А. Черкасскій принадлежалъ къ числу наиболѣе почтенныхъ бояръ и пользовался общимъ уваженіемъ. Ему, вмѣстѣ съ Т. Н. Стрѣшневымъ, Петръ В. не рѣшился обрѣзать бороду (*Соловьевъ*. Ист. Россіи, изд. Тов. Общ. Пользы, III, 1190—1191). Въ 1699 г., отправляясь въ Воронежъ, царь поручилъ Мих. Алечуковичу „главное правленіе Москвы"; то же было и въ 1707 году (*Голиковъ*. Дѣян. Петра В. Часть I. Москва. 1788. Стр. 343. *Брокгаузъ* и *Ефронъ*. Энциклопед. Словарь, полутомъ 76, стр. 575).

приказъ пѣвчій дьякъ Ѳеодоръ Казанецъ. Узнавъ объ этомъ Талицкій съ Москвы бѣжалъ, покинувъ домъ, жену и дѣтей и нѣкоторое время скрывался. Въ виду важности „государева дѣла“, сказаннаго за Талицкимъ, Преображенскій приказъ разослалъ 6 августа грамоты о розыскѣ Гришки Талицкаго, съ обѣщаніемъ награды въ 500 рублей всякому, кто приведетъ бѣглеца въ приказъ. 14 августа Талицкій былъ уже сысканъ и доставленъ въ Преображенское. Началось разслѣдованіе. Преображенскій приказъ особенно занялся дѣломъ Талицкаго по причинамъ политическимъ, именно, потому, что въ его „тетрадкахъ“ написанъ былъ государь съ великимъ поношеніемъ, а цѣлью ихъ распространенія авторъ поставлялъ „возмущеніе къ бунту“. По словамъ одного современника, по дѣлу Талицкаго „розыски были великіе, многіе всякихъ чиновъ люди и отъ приходовъ и изъ монастырей дьячки, ловлены и пытаны“ [1]). Но, кромѣ обилія причастныхъ къ розыску лицъ, рѣшеніе дѣла Талицкаго задерживалось участіемъ въ немъ епископа Игнатія, для суда надъ которымъ, по церковнымъ правиламъ, долженъ былъ составиться соборъ изъ 12 епископовъ. Въ маѣ 1701 г., на запросъ Петра В. изъ Воронежа о томъ, въ какомъ положеніи дѣло Талицкаго, Тих. Ник. Стрѣшневъ отвѣчалъ царю: „Талицкова дѣло до пріѣзду архіереовъ дѣлать нечева; а архіереовъ на Москвѣ девять, да троя не бывали...; будутъ анѣ къ Москвѣ вскорѣ...“ [2]). Самъ Петръ В. заинтересовался не столько „хулами и поношеніями“, содержавшимися въ тетрадкахъ Талицкаго, сколько тѣми пріемами религіознаго мышленія, какіе привели автора къ выводу, что царь и есть антихристъ. Петръ былъ болѣе всего пораженъ тѣмъ, какъ могъ Талицкій, человѣкъ начитанный въ словѣ Божіемъ, придти къ такой чудовищной мысли. Такъ какъ со смертію патр. Адріана († 15 окт. 1700 г.) всѣ дѣла о расколѣ и ересяхъ перешли въ вѣдѣніе мѣстоблюстителя патріаршаго престола Стефана Яворскаго [3]), то ему, какъ выдающемуся представителю кіевской учености, Петръ Вел. и поручилъ вразумить Талицкаго [4]). Стефанъ Яворскій неоднократно бы-

---

[1]) *Желябужскій.* Записки 1682—1709 гг. СПБ. 1840. Стр. 210.

[2]) Письма и бумаги Петра В. Томъ I. СПБ. 1887. Стр. 857.

[3]) Полн. собран. законовъ т. IV, № 1818 (указъ 16 декабря 1700 г.).

[4]) Въ болѣе спокойныя минуты Петръ В. высказывалъ ясное сознаніе всей необходимости дѣйствовать на заблуждающихся прежде всего

валъ въ Преображенскомъ и велъ здѣсь съ Талицкимъ цѣлые диспуты. „Помню,—пишетъ свят. Димитрій Ростовскій,—нѣкогда въ Преображенскомъ Талицкій спорилъ съ вашимъ преосвященствомъ о лѣтахъ, утверждая, что отцы святыи тако положили“ [1]). Но о результатахъ этихъ бесѣдъ сохранилось два совершенно противоположныхъ отзыва. По словамъ „Молотка на Камень вѣры“, Стефанъ Яворскій ничего не могъ подѣлать своими увѣщаніями, и къ нему пришелъ на помощь самъ царь, который осенью 1701 г. возвратился въ Москву. Талицкій „Яворскому нимало не уступалъ, но ругательно пророкомъ Вааловымъ и прочее называлъ... По прошенію всѣхъ собранныхъ, а паче слыша Яворскаго невозмогающа, пришедъ его императорское величество кратко явными Христовыми словами побѣдилъ и въ раскаяніе привелъ, о чемъ точно при казни онаго еретика въ объявленіи, потомъ поученіемъ отъ Яворскаго на день Петра и Павла точно показано было. Не можетъ кто сказать, чтобъ то по принужденію отъ него, ибо оное сказывалъ въ небытность его, въ Польшѣ, 1708 года, о чемъ можетъ быть оный монархъ и потомъ не вѣдалъ, въ толикихъ трудахъ и подвизѣхъ пребывая“ [2]). Но въ „Возраженіи“ Арсенія Мацѣевича

мѣрами убѣжденія, а не насиліемъ. Въ 1716 г. Петръ сдѣлалъ собственноручно слѣдующую приписку къ „архіерейскому обѣщанію“: „Съ сопротивными церкви святой съ разумомъ, правильно и съ кротостію поступать, по Апостолу Павлу (2 Тим. 2), яко рабу Господню не подобаетъ сваритися, но тиху быти, ко всѣмъ учительну, незлобиву, съ кротостію наказующу противныя, еда како дастъ имъ Богъ покаяніе въ разумъ истины, и по 66 правилу помѣстнаго иже въ Кареагенѣ собора“ (Описан. докум. и дѣлъ, хранящ. въ архивѣ Свят. Синода. Томъ I. СПБ. 1868. Приложенія, стр. VIII). При самомъ назначеніи Стефана Яворскаго мѣстоблюстителемъ патріаршаго престола, Петръ Вел. вмѣнилъ ему въ обязанность имѣть „попеченіе о наученіи и обращеніи отторгшихся отъ церкви россійской безуміемъ раскольниковъ“ (*С. Г. Рункевичъ*, цитиров. стат., стр. 243).

[1]) „Дневныя записки“.— Древн. Россійская Вивліоѳика“. Изд. 2. Т. XVII. Стр. 48.

[2]) *Пекарскій*, Наука и литерат. при Петрѣ В. Часть II. СПБ. 1862. Стр. 82.—*И. Чистовичъ*, Ѳеофанъ Прокоповичъ и его время. СПБ. 1868, Стр. 393.—29 іюня 1708 г. было произнесено послѣднее изъ трехъ похвальныхъ словъ Стефана Яворскаго подъ общимъ заглавіемъ: „Три сѣни, Петромъ святымъ созданныя, проповѣдническимъ художествомъ въ похвалу Петра... показанныя“ (Труды Кіевск. Дух. Акад., 1875 г., № 3, стр. 631—647). Но въ этой проповѣди никакого упоминанія о дѣлѣ Та-

на „Молотокъ“ эти факты передаются въ иномъ освѣщеніи. „О побѣдѣ и посрамленіи его, Талицкаго, отъ государя мы не споримъ, но паче утверждаемъ; о раскаяніи же слѣда никакого не имѣемъ... И хотя довольное имѣлъ отъ преосв. Стефана увѣщаніе и обличеніе, однако, за упрямствомъ своимъ, склонности къ *раскаянію не показалъ*. А хотя бы и не могъ его преосв. Стефанъ переспорить, то... ты, надѣюся, знаешь пословицу латинскую: что дуракъ болѣе можетъ задачей составить, неже мудрый отвѣтствовать. Талицкій же каковъ былъ мудрецъ, всѣмъ извѣстно, сирѣчь единый бѣшеный мужикъ, какъ бы и прочіи раскольщики, который, кромѣ русской грамоты и своего безумнаго умствованія, ничего болѣе не зналъ“ [1]). Слухъ объ этихъ безуспѣшныхъ бесѣдахъ Стефана Яворскаго съ Талицкимъ доходилъ изъ Преображенскаго въ Москву, и среди лицъ, недовольныхъ Петровскими преобразованіями, росла слава Талицкаго, какъ человѣка, выдающагося по уму. Не смотря на всю строгость розысковъ, его тетрадки, вѣроятно, не всѣ были выбраны и въ спискахъ ходили по рукамъ. Царевичъ Алексѣй Петровичъ передавалъ слова людей, бывшихъ въ Преображенскомъ приказѣ: „Талицкій очень былъ уменъ и не поймали-бъ де его, когда-бъ онъ самъ не отдался; я жъ де видѣлъ на Потѣшномъ дворѣ листъ, въ которомъ году что будетъ, только де мнѣ честь его не дано“ [2]). Участь самого Талицкаго, конечно, была уже рѣшена заранѣе. Какъ „вѣдомаго вора и бунтовщика“, виновнаго „въ великомъ государственномъ дѣлѣ“, его ожидала смертная казнь. Но, имѣя въ виду распространившійся въ народѣ интересъ къ его личности, Петръ В. хотѣлъ использовать казнь Талицкаго въ цѣляхъ вразумленія народа и возстановленія въ немъ поруганнаго „письмами“ авторитета царской власти. Съ этою мыслью Петръ В. далъ приказъ Стефану Яворскому составить особое увѣщаніе Григорію Талицкому для всенароднаго прочтенія на площади предъ казнью. Результатомъ этого порученія и явилось то небольшое произведеніе, которое сохранилось въ рукописи Общества Исторіи и Древностей

лицкаго и объ участіи въ немъ Петра В. нѣтъ (ср. Описаніе рукописей Архива Св. Синода. Томъ II. Вып. I. СПБ. 1906. Стр. 406 и слѣд.).

[1]) *Чистовичъ,* Ѳеофанъ Прокоповичъ, стр. 392—393.

[2]) *Н. Устряловъ,* Исторія царствов. Петра Вел. Томъ VII. СПБ. 1859. Стр. 249.

Россійскихъ. Задача въ данномъ случаѣ была очень рискованная—въ послѣднюю минуту передъ казнію не только убѣдить самого Талицкаго въ томъ, что онъ заблуждался, порицая богоустановленную церковную и гражданскую власть, но еще и расположить его обратиться къ народу съ призывомъ—эту власть свято чтить. Послѣ цѣлаго ряда неудачныхъ бесѣдъ съ Талицкимъ, Стефанъ Яворскій, разумѣется, заранѣе могъ предвидѣть полный неуспѣхъ своего послѣдняго обращенія къ „бѣшеному мужику". Правда, Петръ В. въ одной собственноручной замѣткѣ говоритъ о томъ, что Талицкій во время казни созналъ всю ложность своего ученія. Въ 1721 г., прочитывая представленный Свят. Синодомъ проектъ пастырскаго увѣщанія, Петръ сдѣлалъ приписку: „Въ 1701 году воръ Талицкой ради возмущенія людемъ писалъ письма, будто антихристъ уже пришелъ, которому его ученію послѣдовалъ нѣхто иконникъ Иванъ Савинъ, и въ томъ, со удивленіемъ, какія муки терпѣлъ, не внимая никакого себѣ отъ духовныхъ наставленія, за которыя злодѣянія и на смерть осужденъ, что все съ радостію принималъ. Но когда во время казни копченіемъ [1]) Талицкой, не стерпя того покаялся и снятъ съ онаго, то видя, оный Савинъ спросилъ караулщиковъ, для чего оного сняли, отъ которыхъ увѣдалъ, что повинился, тогда просилъ и о себѣ, котораго также сняли, и желалъ видѣть его, и когда допущенъ, спро-

---

[1]) „Неизвѣстно,—пишетъ Ю. Самаринъ,—до какой степени участвовалъ Стефанъ Яворскій своею властью въ этой ужасной пыткѣ (ибо, очевидно, это была пытка, а не казнь); но нельзя забыть, что такого рода поступки съ еретиками онъ оправдывалъ въ „Камнѣ вѣры" (Сочиненія, т. V. Москва. 1880. Стр. 264). Авторъ „Молотка" прямо говоритъ, что Стефанъ Яворскій „нѣсколько раскольниковъ пожегъ". Но въ сохранившихся частяхъ слѣдственнаго дѣла о Талицкомъ вездѣ на первомъ планѣ выдвигается его „воровство и бунтъ, возмущеніе къ бунту, бунтовыя слова" и т. п. Это обстоятельство позволяетъ заключать, что присужденіе Талицкаго къ смертной казни (по „боярскому приговору") могло состояться и безъ участія Стефана Яворскаго. Замѣтимъ, кстати, что развитая въ „Камнѣ вѣры" мысль о законности смертной казни еретиковъ не была полною собственностью Стефана Яворскаго, По словамъ новѣйшаго изслѣдователя, „трактатъ „Камня вѣры" о наказаніи еретиковъ представляетъ собою весьма близкое и большею частію буквальное воспроизведеніе Disputationes Беллярмина" (*Прот. І. Моревъ*, „Камень вѣры" митроп. Стефана Яворскаго, его мѣсто среди отечественныхъ противосектантскихъ сочиненій и характеристич. особенности его догматичесскихъ воззрѣній. СПБ. 1904. Стр. 244).

силъ его: впрямь ли онъ повинился и для чего? Тогда Талицкой все подробно сказалъ, что все то ложь, чему училъ. О, въ какую горесть пришелъ тотъ Савинъ, и съ какими слезами раскаивался и пенялъ на Талицкова, для чево въ такую бѣду его привелъ, и что онъ ни для чего, только вмѣнялъ то за истину, страдать радъ былъ" [1]). Но съ этимъ сообщеніемъ совершенно расходятся приведенныя выше слова защитника Стефана Яворскаго, возражавшаго на „Молотокъ". Если бы Талицкій въ послѣднюю минуту дѣйствительно отрекся отъ своихъ взглядовъ, упоминаніе объ этомъ было бы лучшимъ доказательствомъ того, что обличенія Стефана Яворскаго въ конечномъ результатѣ были вполнѣ успѣшны. Но и горячій сторонникъ Рязанскаго митрополита долженъ былъ заявить, что Талицкій никакого слѣда раскаянія не показалъ. То же подтверждаютъ и восторженные отзывы о Талицкомъ, раздававшіеся послѣ его смерти изъ среды приверженцевъ старыхъ порядковъ. Одинъ князь въ Москвѣ, послѣ казни Талицкаго, велъ со своимъ крѣпостнымъ человѣкомъ такой разговоръ: „А что, видѣлъ ли ты Талицкаго? Кто къ нему ходитъ?"—Талицкаго видѣлъ и видѣлъ, какъ подъ него курево подпустили. А ходитъ къ нему преображенскій священникъ да Ѳедоръ Ѳедоровъ сынъ Плещеевъ.— „Знаютъ онѣ, кому и приказать, что съ нимъ, Гришкою Талицкимъ, говорить"...—Ходятъ къ нему, Гришкѣ, по указу великаго государя, и великій государь знаючи ихъ посылаетъ.—„Богъ вѣдаетъ, что дѣлается!.. Я не чаю, кому съ нимъ, Гришкою, какія слова говорить и о чемъ его спрашивать: онъ, Гришка, человѣкъ разумный"..., —заключилъ князь бесѣду [2]). „Талицкій нынѣ мученикъ святъ"—говорилъ въ 1704 году один монахъ Симонова монастыря [3]). Въ 1716 г. раскольникъ Кузьма Андреевъ жалѣлъ о томъ, что нѣтъ такого человѣка, какъ Талицкій, чтобъ обличить передъ народомъ антихриста [4]). Разумѣется, подобные отзывы были бы совершенно невозможны, если бы въ глазахъ

---

[1]) Полн. собран. постановл. и распоряж. по вѣдомству правосл. исповѣданія. Томъ I. СПБ. 1879. Стр. 409.

[2]) *Г. Есиповъ*, Люди стараго вѣка. СПБ. 1880. Стр. 99—100. — Ѳ. Ѳ. Плещеевъ—стольникъ, спальникъ Петра Великаго.

[3]) *Соловьевъ*. Ист. Россіи, кн. III, столб. 1372.

[4]) *Есиповъ*, Раскольн. дѣла, I, 597.

почитателей Талицкаго послѣднія минуты его жизни были омрачены малодушнымъ отреченіемъ отъ своихъ взглядовъ.

Что „Увѣщаніе Григорію Талицкому“ вышло изъ-подъ пера Стефана Яворскаго,—это съ несомнѣнностью устанавливается путемъ сравненія „Увѣщанія“ съ другимъ произведеніемъ того же автора и написаннымъ также по поводу дѣла Талицкаго. Въ ноябрѣ 1703 года, по приказанію царя и по благословенію освященнаго собора, Стефанъ Яворскій напечаталъ въ Москвѣ книжку: „Знаменія пришествія антихристова и кончины вѣка, отъ писаній божественныхъ явленна, апостольскому же вопросу (что есть знаменіе твоего пришествія и кончины вѣка, Матѳ. 24) согласующая“ [1]). При составленіи этого труда, Стефанъ Яворскій, между прочимъ, воспользовался и „Увѣщаніемъ Григорію Талицкому“ и именно воспользовался такъ, какъ это возможно только въ отношеніи къ своему же собственному произведенію. Такъ, послѣ цѣлаго ряда текстовъ о почитаніи царской власти, Стефанъ Яворскій въ „Увѣщаніи“ дѣлаетъ такое заключеніе, которое почти буквально повторено и въ „Знаменіяхъ“ [2]).

„Увѣщаніе“.	„Знаменія“.
Сія тебѣ подобаше чести, о треокаянне высокоумче, въ сихъ поучатися, яже суть къ пользѣ и спасенію твоему; ты же, безумный философъ, сія оставивши, восхотѣлъ еси аки желвь безъ крылъ высоко летати и тайны пророческія и апокалипческія, умомъ свѣтилъ церковныхъ отцевъ святыхъ неудобь постижимыя, изслѣдовати скудоуміемъ своимъ, и тако хо-	Почто нѣцыи невѣгласи, безмозгіе мужики, едино у мудрыхъ игралище и посмѣяніе суще, высокомудрствуютъ, паче же безумствуютъ имя антихристово хотяще изслѣдовати, и тамо хотя долетѣти желвы, идѣже высокопарные орлы достигнути не возмогоша (л. 86;

[1]) Свѣдѣнія объ этомъ сочиненіи Стефана Яворскаго см. въ книгѣ *Пекарскаго*: Наука и литерат. при Петрѣ Вел. Т. II. СПБ. 1862. Стр. 77—82 и въ статьѣ *П. Смирнова*: Рязанскій митроп. Стефанъ Яворскій, какъ полемистъ противъ раскола. Миссіон. Сборникъ, изд. въ Рязани, 1891 г., кн. IV (іюль—августъ), стр. 209—217.

[2]) Мы пользовались „Знаменіями въ изданіи 1764 г., въ Москвѣ, которое имѣетъ одинаковый счетъ листовъ съ первымъ изданіемъ (1703 г.).

тѣлъ еси долетѣти, крилъ благоразумія неимуще, аможе ниже высокопарныя орлы достигнути не возмогоша. О безумія, всѣми слезными источниками не оплаканнаго (л. 87).

ср. также л. 14 „предисловія“).

Судьбы Господни, умомъ человѣческимъ непостижимыя и тайны отъ вѣка сокровенныя нѣсть лѣпо, ниже полезно человѣку, наипаче въ писаніихъ неискусну, разиспытовати и кормильцомъ скудоумія неизслѣдимую пучину изслѣдовати (л. 84).

Сіи кормильцомъ скудоумія своего пророческихъ и апокалипсическихъ таинъ хотяще изслѣдовати пучину, различныя блядословія отрыгають (л. 8 „предисловія“).

Въ обоихъ произведеніяхъ повторяется одинаковый подборъ несдержанныхъ выраженій, какія авторъ, въ духѣ полемическихъ пріемовъ того времени, употребляетъ по отношенію къ своему противнику. Такъ, въ „Увѣщаніи“ Талицкій на каждомъ шагу именуется: окаянне, треокаянне, безумне, помраченне высокоумче, пребезумне, высокомудрствующій прелестниче, злохульниче, скверноглагольниче, враже лютый и т. п. [1]). Въ „Знаменіяхъ“: неуки и невѣгласы..., блядословятъ..., скудоумніи..., дерзне же окаянный (Гр. Талицкій) и имени Іисусову буесловіемъ своимъ коснутися..., козноплетенное блядословіе..., молвотворцы, скорпіевъ вселютѣйшіе и т. д. [2]).

Подготовляя „Увѣщаніе“ къ печати, мы исправили въ его текстѣ только явныя описки, а въ остальномъ удержали орѳографію рукописи. Тексты Св. Писанія мы сличили

---

[1]) Интересно отмѣтить, что среди этихъ полемическихъ красотъ Стефанъ Яворскій напоминаетъ Талицкому изреченіе Спасителя: кто речетъ брату своему юроде, повиненъ есть гееннѣ огненнѣй...

[2]) Въ подобномъ же тонѣ говоритъ Стефанъ Яворскій и въ нѣкоторыхъ проповѣдяхъ. Такъ, въ словѣ на рождество І. Крестителя, 1701 г., онъ обращается къ евреямъ, по поводу евангельскаго вопроса Крестителю: *ты кто еси?* „А вамъ какое дѣло, мерзкіе смердюхи, до того, чимъ кто есть... Себя познай, безумне, мерзкій фарисею, никого иного“ и т. п. Въ другой проповѣди: „О неучтивая грубость! Уа дуракъ, грубый мужикъ, варваръ, могдакъ неоскробанный!“ (*И. Чистовичъ*, Неиздан. проповѣди Стеф. Яворскаго, стр. 36. — *Ю. Самаринъ*. Сочиненія, томъ V, стр. 375).

съ современнымъ славянскимъ переводомъ, отмѣтивъ подъ строкою существенныя отличія и поставивъ цитаты.

С. Н. Введенскій.

Увѣщаніе Григорію Талицкому.

(Рукоп. Общ. Ист. и Древн. Россійскихъ, № 213, л.л. 84—90).

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь. [Л. 84].

Испытайте писаній, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный [1]), рече Предвѣчный Единородный Сынъ Божій. Тѣмже всякому человѣку подобаетъ испытовати писанія божественныя, но потолику, поколику разумъ человѣческій постигнути можетъ: неиспытныхъ бо судебъ Господнихъ ниже сосудъ избранный Павелъ святый испытывати дерзаше; тѣмже со удивленіемъ глаголетъ: *о глубина богатства, и премудрости, и разума Божія! яко непостижимы судьбы твои и неизслѣдованны пути твои* [2]).

А якоже пчела отъ различныхъ цвѣтовъ собираетъ медъ, тако и писаніе божественное чтущему отъ глаголъ Божіихъ, аки отъ прекрасныхъ цвѣтовъ сладчайшій медъ стяжавати и сокровищевати подобаетъ, якоже рече псаломъ: *яко во оправданіихъ твоихъ поучуся, не забуду словесъ твоихъ*, и паки: *законъ твой поученіе мое* [3]), и паки: *въ законѣ Господни воля его и въ законѣ его поучится день и нощь* [4]).

Судьбы же Господни, умомъ человѣческимъ непостижимыя и тайны отъ вѣка сокровенныя нѣсть лѣпо, ниже полезно человѣку, наипаче въ писаніихъ неискусну, испытовати и кормильцомъ скудоумія неизслѣдимую пучину изслѣдовати. Сего ради глаголетъ Христосъ Спасъ нашъ: *прельщаетеся, не разумѣюще писанія, ни силы Божія* [5]). А учитель языковъ Павелъ святый глаголетъ: *не будите о себѣ мудри*—и паки: *не высокомудрствуй, но бойся* [6])—и паки: *осуетишася*

---

[1]) Ев. Іоан. V, 38.

[2]) Римл. XI, 33 (совр.: „яко неиспытани судове Его и неизслѣдовани путіе Его...“).

[3]) Псал. CXVIII, 16 и 77. [4]) Псал. I, 2.

[5]) Мѳ. XXII, 29 (соврем.—„не вѣдуще...“).

[6]) Римл. XI, 20 и 25.

помышленіи своими и омрачися неразумное ихъ сердце: глаголющеся мудри быти объюродѣша [1]).

О бы сія разумѣлъ еси былъ, Григоріе окаянне, дабы писаніе божественное чтуще, симъ поучался, яже есть на твою пользу, а яже суть высока и твой неискусный разумъ, превосходящая, сія любопытнымъ твоимъ безумствомъ не испытовалъ.

О исчисленіи лѣтъ, о временахъ и лѣтахъ высокомудрствуеши, а не помниши, окаянне, что глаголетъ Христосъ: *нѣсть ваше разумѣти времена и лѣта, яже положи отецъ Мой во области своей* [2]).

[Л. 84 обор.] О бы ты исчислялъ еси не лѣта, но своя грѣхи, которые тя влекутъ въ погибель, о которыхъ аще не покаешися, поне при исходѣ твоемъ, не можеши спастися. Помысли, окаянне, коль тяжкій твой грѣхъ, когда царя языкомъ твоимъ, ядомъ аспидовымъ наполненнымъ, обезчестилъ еси и тяжкими досадами, поношеніемъ неудобь стерпимымъ и всякими поругательствы, о нихже и помыслити ужасно, уничижилъ еси.

Читалъ ли если, окаянне, и сего ли въ книгахъ не обрѣлъ ли еси, како должни есмы царей и всякихъ начальниковъ чтити.

Не обрѣлъ ли еси у Матѳея святаго, во главѣ осмнадесятой, яко самъ Христосъ Спасъ нашъ бѣ царемъ и властямъ повинуяся, како повелѣ Петрови вовръщи удицу и обрѣтенный статиръ дати дань цареви за себе и за онаго, се же сотвори, да не подастъ соблазна, аще же и не долженъ бяше дань дати цареви, яко Богъ совершенный. Не Онъ ли рече: *воздадите кесарева кесареви и Божія Богови* [3]).

Не читалъ ли еси, окаянне, въ первомъ посланіи Петра святаго, во главѣ второй: *Бога бойтеся, царя чтите, раби, повинуйтеся во всякомъ страсѣ владыкамъ, не токмо благимъ и кроткимъ, но и строптивымъ* [4]).

[Л. 85]. Не почерпъ ли еси отъ сосуда избраннаго, Павла святаго, сего душеспасительнаго питія, еже всѣмъ намъ источаетъ въ главѣ 13-й къ Римлянамъ: *всяка душа властемъ предержащимъ да повинуется. Нѣсть бо власть, аще не отъ Бога: сущія же власти отъ Бога учинены суть. Тѣмже про-*

---

[1]) Римл. I, 21—22.
[2]) Дѣян. I, 7 (совр.—„во своей власти...“)
[3]) Мѳ. XXII, 21.
[4]) 1 Петр. II, 17—18.

тивляяйся власти, Божію повелѣнію противляется: противляющіися же себѣ грѣхъ пріемлютъ. Князи бо не суть боязнь добрымъ дѣламъ, но злымъ. Хощеши же ли не боятися власти, благое твори, и имѣти будеши похвалу отъ него. Божій бо слуга есть, отмститель въ гнѣвъ злое творящему. Тѣмъ же потреба повиноватися не токмо за гнѣвъ, но и за совѣсть. Сего бо ради и дани даете: служители бо Божіи суть во истое сіе пребывающе. Воздадите убо всѣмъ должная: ему же убо урокъ урокъ, а ему же дань дань, а ему же страхъ страхъ, а ему же честь, честь [1]).

По кругахъ небесныхъ, безумне, леталъ еси, а еже на пользу твою пренебреглъ еси; подобаше тебѣ, о врачу, прежде своя язвы исцѣлити сими отъ писаній Божественныхъ врачевствы. Въ Колосаемъ въ главѣ 3-й: *раби, послушайте по всему плотскихъ господій вашихъ не предъ очима точію работающе, яко человѣкоугодницы, но въ простотѣ сердца, боящеся Бога* [2]).

Къ Ефесеямъ въ главѣ 5-й: *грядетъ гнѣвъ Божій на сыны противленія* [3]).

Къ Титу въ главѣ 3-й: *начальствующимъ и владѣющимъ повиноватися и покарятися и ко всякому дѣлу благу готовымъ быти; ни единаго хулити, не сварливымъ быти, но тихимъ, всяку являющимъ кротость ко всѣмъ человѣкомъ* [4]).

Въ 1 посланіи къ Тимоѳею, въ главѣ 2-й: *молю убо прежде всѣхъ творити молитвы, моленія, прошенія, благодаренія за вся человѣки; за царя и вся яже во власти* [л. 85 обор.] *суть... Се бо есть добро и пріятно предъ святителемъ нашимъ Богомъ* [5]).

Ко Евреомъ въ главѣ 13-й: *повинуйтеся наставникомъ вашимъ и покаряйтеся* [6]).

Ко Ефесеомъ въ главѣ 6-й: *раби, послушайте господій своихъ по плоти, со страхомъ и трепетомъ, въ простотѣ сердца вашего, якоже и Христа; не предъ очима точію работающе, яко человѣкоугодницы, но яко раби Христовы, творяще волю Божію отъ души* [7]).

---

[1]) Римл. XIII, 1—7. [2]) Колос. III, 22.

[3]) Ефес. V, 6 (соврем.—„сыны непокоривыя...“).

[4]) Тит. III, 1—2.

[5]) 1 Тим. II, 1—3 (соврем.—„сіе бо добро и пріятно предъ Спасителемъ нашимъ Богомъ...“).

[6]) Евр. XIII, 17. [7]) Ефес. VI, 5—6.

Къ Титу въ главѣ 2-й: *(завѣщевай) рабомъ повиноватися господемъ своимъ во всемъ благоугоднымъ быти, непрекословнымъ* [1]).

Въ 1 посланіи къ Солуняномъ, въ главѣ 5-й: *молимъ вы, братіе, знати труждающихся у васъ и настоятелей вашихъ (о Господѣ) и наказующихъ вы и мните ихъ преизлише въ любви за дѣло ихъ* [2]).

О окаянне, не читалъ ли еси въ Дѣяніяхъ апостольскихъ, въ главѣ 23-й, когда архіерей Ананія повелѣ бити Павла святаго во уста, Павелъ же рече: *бити имать тя Богъ, стѣно повапленая... Предстоящіи же (Павлу) рѣша: архіерею ли Божію досаждаеши. Павелъ же рече: не вѣдѣхъ, братіе, яко архіерей есть; писано бо есть: князю людей твоихъ да не речеши зла* [3]). Зри Павла святаго, яко и зло творящаго старѣйшему не дерзаше злословити.

Въ ветхомъ же завѣтѣ что о семъ обрѣлъ еси, высокоумствующій безумче?

Не читалъ ли еси въ книгахъ Числъ, въ главѣ 16-й, како ропщущіи и злословящіи старѣйшинѣ Моисею Корей, Даѳанъ и Авиронъ отверстою землею пожерти быша, и иныхъ же огнь съ небесе сожже 250 мужъ, злословящихъ своему старѣйшинѣ [4]) [Л. 86].

Въ книгахъ Іисуса Навина, въ главѣ 1-й зри, како израильтяне ко своему старѣйшинѣ глаголютъ: человѣкъ, иже не помирится тебѣ и не послушаетъ словесъ твоихъ, смертію да умретъ [5]).

Не читалъ ли еси въ книгахъ первыхъ Царствъ, въ главѣ 24-й, како Давидъ толикаго гонителя своего царя Саула почиташе, и аще можаше его и убити, обаче укроти ярость свою и всѣхъ на него возстающихъ; еще бо глаголетъ Давидъ въ помянутой главѣ: *не буди мнѣ ничто же отъ Господа, аще сотворю глась сей господину си Христу Господню, еже воздвигнути руку мою нань, яко Христосъ господинъ есть сей. И укроти Давидъ мужи своя словесы и не дастъ имъ (воставшимъ) убити Саула* [6]). Виждь, како чтяше толикаго своего гонителя царя Саула Давидъ.

---

[1]) Тит. II, 9

[2]) 1 Солун. V, 12—13 (совр.—„имѣйте ихъ попреизлиха въ любви...“.

[3]) Дѣян. XXIII, 3—5. [4]) Числъ XVI, 1—35.

[5]) Іис. Нав. I, 18 (въ соврем.—„человѣкъ, аще не покорится тебѣ...“).

[6]) 1 Цар. XXIV, 7—8 (въ совр.—„никакоже ми отъ Господа,... глаголъ сей господину моему..., еже нанести руку мою..„ яко Христосъ Господенъ... И увѣща Давидъ...“).

Въ книгахъ же вторыхъ Царствъ, въ главѣ 1 й, егда возвѣстиша Давидови о смерти Саула, глаголетъ писаніе, абіе *Давидъ емся за ризы своя и раздра я и вси мужіе (иже съ нимъ) раздраша ризы своя и бишася и плакашася и постишася даже до вечера по Саулѣ,* и прочая. *И рече Давидъ отроку, возвѣщшему ему: откуда ты еси; и рече: сынъ мужа отъ дому Амаликова есмь азъ, и рече ему Давидъ: како не убоялся воздвигнути руки своя на Христа Господня. И призва Давидъ единого отъ отрокъ своихъ и рече: иди, убій его, и шедъ уби его и умре. И рече ему Давидъ: кровь твоя на главѣ твоей, яко уста твоя на тя, возвѣщаша, глаголюще: яко азъ убихъ Христа Господня, и плакася Давидъ по Саулѣ* [1]).

Не читалъ ли еси, помраченне высокоумче, въ книгахъ Варуха пророка, въ главѣ 1-й, како Варухъ пророкъ и сущіи съ нимъ въ плѣненіи Вавилонстѣмъ у царя Вавилонскаго Навуходоносора послаша въ Іерусалимъ довольно сребра, дабы молить Бога за царя Навуходоносора, у него же плѣнниками бяху; сице глаголетъ Варухъ [л. 86 обор.] въ 1 главѣ: *послахомъ къ вамъ сребро, да купите (на сребрѣ) всесожженія за грѣхъ (и өvміамъ) и сотворите требу и молитеся за житіе Навуходоносора, царя Вавилонскаго, и за житіе Валтасара, сына его, да будутъ дніе ихъ, яко дніе небесніи, на земли* [2]). Зри, безумче, и удивися, какова добродѣтель молитися за царя, у него же въ плѣненіи пребываху.

Нѣси ли челъ въ Притчахъ Соломоновыхъ, что царемъ подобаетъ притча Соломонова 20-я: *не далече есть прещеніе царево (отъ) ярости львовы, раздражаяй же его согрѣшаетъ во свою душу* [3]).

Притчи Соломоновы, глава 24-я: *сыне, бойся Бога и царя и ни единому же ихъ противися, внезапу же нечестивыхъ истяжутъ, мученія же обоихъ (кто увѣсть)* [4]).

Притчи Соломоновы, глава 25-я: *слава Божія крыетъ слово, слава же царева чтити повелѣнія его... Не гордися предъ лицемъ царевымъ и на мѣстѣ сильныхъ не стани* [5]).

---

[1]) 2 Цар. I, 11—17 (въ соврем.—„и рыдаша и плакашася..., мужа пришельца Амаликитина..., воздвигнути руку твою погубити Христа Господня...“)

[2]) Варух. I, 10—11 (соврем.—„и сотворите жертву...“).

[3]) Притч. XX, 2 (соврем.—„не разнствуетъ прещеніе царево...“.

[4]) Притч. XXIV, 21—22.

[5]) Притч. XXV, 2 и 6 (совр.—„слова же царева почитаетъ...“).

Іисусъ Сираховъ, въ главѣ 8-й: *не сварися съ человѣкомъ сильнымъ, да не когда впадеши въ руцѣ его* [1]).

Израильтяне въ Египтѣ въ тяжкой работѣ чрезъ 400 лѣтъ пребывающе, елико озлобляеми бяху, толико умножахуся; аще же и не можаху одолѣти царю Фараону и силою своею отъяти отъ бремене хребетъ свой, сотворше ковъ на царя, обаче же ничтоже отъ сихъ сотвориша, ниже помыслиша въ сердцахъ своихъ лукавое, но Божію смотрѣнію вся предаша.

Подъ Соломономъ, при кончинѣ житія своего идолы чтущимъ, такожде подъ Ровоамомъ и подъ другими многа зла претерпѣша израильтяне, руцѣ же свои на царей воздвигнути ниже помыслиша, добрѣ вѣдяще, что глаголетъ Духъ Святый [л. 87] у псаломника: *не прикасайтеся помазанному моему* [2]).

Сія тебѣ подобаше чести, о треокаянне высокоумче, въ сихъ поучатися, яже суть къ пользѣ и спасенію твоему; ты же, безумный философъ, сія отставивши, восхотѣлъ еси аки желвь безъ крылъ высоко летати и тайны пророческія и апокалипческія, умомъ свѣтилъ церковныхъ отцевъ святыхъ неудобь постижимыя, изслѣдовати скудоуміемъ своимъ, и тако хотѣлъ еси долетѣти крылъ благоразумія неимуще, аможе ниже высокопарныя орлы достигнути возмогоша. О безумія, всѣми слезными источниками неоплаканнаго!

Но кто тя постави судіею надъ нами, яко всѣхъ, наченши отъ царя, и боляръ и архіереовъ, архимандритовъ и игуменовъ и весь причетъ церковный осудилъ еси, уничижилъ еси и съ блатомъ смѣсилъ еси, забывъ страхъ Божій и Господа глаголюща: *не судите, да не судими будете* [3]).

Мнишися, треокаянне, жертву приносити Богу толиками досадами властей. О пребезумне, аще бы еси благъ былъ человѣкъ, благо бы глаголалъ еси; Христосъ бо глаголетъ: *благій человѣкъ отъ благаго сокровища сердца своего износитъ благая и лукавый человѣкъ отъ лукаваго сердца своего износитъ лукавая. Порожденія ехиднина, како можете добрѣ глаголати, зли суще, отъ избытка бо сердца уста глаголютъ. Не можетъ добро древо плодъ золъ творити, ниже зло древо плодъ*

---

[1]) Іис. Сирах. VIII, 1.
[2]) Псал. CIV, 15 (соврем.—„помазаннымъ моимъ...“).
[3]) Мѳ. VII, 1.

добръ, отъ плодъ ихъ познаете ихъ [1]). Изострилъ еси языкъ свой, яко змій, ядъ аспидскъ подъ устнама твоими, толикія хулы возглаголалъ еси на царя и на властей, яко бы ниже адъ, желчію преисполненный, дерзнулъ бы возглаголати. И сего ли, высокомудрствующій прелестниче, въ писаніихъ не челъ еси, въ посланіи апостола Іуды: *егда Михаилъ архангелъ съ діаволомъ разсуждая, глаголаше о Моисеевѣ тѣлеси, не смѣя суда навести хульна, но рече: да запретитъ тебѣ Господь* [2]). Зри, яко ниже архангелъ дерзаше хулити [л. 87 обор.] и злословити, аще и всякія хулы достойнаго діавола. Ты же, злохульниче, что на сіе речеши, каковъ воздаси отвѣтъ за толикія твоя укоризны, поношенія, поклепы и досады нестерпимыя. Или хотѣлъ еси подражати Крестителя, обличавшаго царя Ирода, или онаго ветхозаконнаго священника Озію царя обличавшаго, или онаго Нафана пророка, обличавшаго царя Давида, или онаго Илію, обличавшаго Ахава; но кое причастіе тьмѣ ко свѣту? Они обличаху царей о истинѣ, ты же вся лжеши, отъ отца лжи наученъ и надученъ; они обличаху съ кротостію, ты же ярость діавольскую отрыгнулъ еси; они обличаху, не возмущающе народъ на толикія кроворазліянія; они обличаху, хотяще блага обличаемымъ, ты же хотѣлъ еси всѣхъ лютыхъ золъ и смерти, всѣхъ лютѣйшія; они обличаху, яко пророцы и великія угодницы Божіи, ты же, аки тать и разбойникъ, аки волкъ хищникъ, аки возмутитель народа, аки толикаго зла начальникъ, аки самъ діаволъ, ищущій всячески смятенія человѣческаго и погибели; они обличаху, аки звани на сіе дѣло отъ Бога, тебе же кто на сіе дѣло призва, кто тя судію постави надъ нами; они обличаху не тайно, но явѣ, яко ревнители Божіи, ты же, тать сый и разбойникъ, сокровеннѣ лукавое содѣловалъ еси, сего ради исполняются о тебѣ словеса Христовы: *всякъ дѣлаяй злая ненавидитъ свѣта и не приходитъ къ свѣту, да не обличатся дѣла его, яко лукава суть. Творяй же истину грядетъ ко свѣту, да не явятся дѣла его, яко о Бозѣ суть содѣлана* [3]). Ты же, окаянне, тьма, сый, и тьма сія вся во тьмѣ содѣловалъ еси, мняще своя лукавая дѣла укрыти. И сего ли, безумный высокоумче, не читалъ еси, что глаголетъ истина Христосъ: *нѣсть тайно,*

---

[1]) Мѳ. XXII. 34—35; Лук. VI, 45. [2]) Іуд., ст. 9.

[3]) Іоан. III, 20—21.

еже не откроется и въ явленіе не пріидетъ [1]). О, несмысленный галате, кто тя объюродѣ?

[Л. 88]. Помысли, треокаянне, каковыя хулы нестерпимыя и досады, самимъ діаволомъ тебѣ вдохновенныя, на царя писалъ еси, трость вмочивши въ кипящій жупелъ адской. Удивляетъ ми умъ, ужасаетъ ми помыслъ, сія мыслящему. О злобо діавольская, что есть, яко чтуще писаніе, сего не научился еси, что глаголетъ истина Христосъ у Матѳея, во главѣ 5-й: *иже аще речетъ брату своему рака, повиненъ есть сонмищу; а иже речетъ юроде, повиненъ есть гееннѣ огненнѣй* [2]). Ты же, скверноглагольниче, не сія токмо хулы: рака, юроде, но сихъ тягчайше возглаголалъ еси; не брату своему, но царю, его же Богъ постави въ Себе мѣсто властелина народомъ; како не убоялся еси геенны огненной?

Не тако, нечестивый, не тако: церковь божественная намъ устави моленія за царя и сія два псалмы нарочно по вся дни воззываетъ къ Богу, просяще за царя: *услышитъ тя Господь въ день печали, защититъ тя имя Бога Іаковля*, и прочая; другій псаломъ: *Господи, силою твоею возвеселится царь и о спасеніи твоемъ возрадуется зѣло* [3]), и прочая. Ты же, аки согнившій удъ, отъ церкви отриновенъ, церкви не послушаеши.

Но что успѣлъ еси толикими твоими коварствы, враже лютый, обратися болѣзнь твоя на главу и на верхъ твой неправда твоя вниде; аще бы дѣло твое было отъ Бога, не бы разорилось; помни, что глаголетъ писаніе въ Дѣяніяхъ апостольскихъ, въ главѣ 5-й: *Предъ сими денми воста нѣкій Ѳевда, глаголя быти нѣчто себе, ему же прилѣпишася мужей якоже 400, иже убіенъ бысть, и вси елицы вѣроваша ему разыдошася и быша ни во что же. Посемъ воста Іуда галилеанинъ во дни написанія и отвлече люди довольны во слѣдъ себе и той погибе и вси елицы послушаша его разсыпашася. И нынѣ глаголю вамъ: отступите отъ человѣкъ сихъ и оставите ихъ* (то есть апостоловъ), *яко аще будетъ отъ человѣкъ совѣтъ* [л. 88 обор.] *или дѣло сіе разорится, аще же отъ Бога есть, не можете разорити, еда како богоборцы обрящетеся* [4]).

Ты убо, окаянне, рцы намъ: отъ Бога ли твое дѣло или отъ діавола? Аще бы отъ Бога было, не бы разорилось: ни-

[1]) Лук. VIII, 17. [2]) Мѳ. V, 22.

[3]) Псал. XIX, 1 и слѣд.; Псал. XX, 1 и слѣд.

[4]) Дѣян. V, 36—39.

кто же бо можетъ дѣло Божіе преставляти и разорити; но понеже то дѣло лукавое разорися, явѣ всѣмъ есть, яко не бысть отъ Бога, но отъ діавола, тебе, свой сосудъ наустившаго. Убо нарекутъ онымъ Ѳевдою, иже самъ погибе и всѣхъ вослѣдъ себѣ шедшихъ, или Юдою галилеяниномъ, паче же Юдою Скаріотскимъ, на Христа руцѣ воздвигнувшимъ, неугасимыхъ пламеней наслѣдникомъ.

Покайся убо отъ злыхъ твоихъ дѣлъ, и аще хощеши душу свою спасти, завѣщеваю ти именемъ Господа нашего Іисуса Христа, кающихся воспріемлющаго, да возвратиши тое, еже еси восхитилъ разбойнически. Восхитилъ же еси не имѣнія, не сокровища, не злато, ни сребро, ниже каменіе многоцѣнное, но всѣхъ сихъ дражайшу славу, честь цареву; сію аще при всенародномъ позорищи не возвратиши и не возмеши во уста своя, яже еси изблевалъ, ей ей глаголю тебѣ, яко спасти душу твою не можеши, Се же можетъ быти симъ образомъ. Ставши на мѣстѣ позорищномъ, рцы со слезами сія глаголы:

Православныя христіане!

Что изыдосте видѣти: трость вѣтромъ колеблему? Ей, тако есть, азъ бо есмь трость, вѣтромъ колеблема, праздна, неимуща никако вѣтра добрыхъ дѣлъ, колеблема вѣтромъ діавольскаго наущенія; онъ бѣ человѣкоубійца искони [л. 89], онъ супостатъ нашъ, аки левъ рыкая ходитъ, искій поглотити, онъ и моя стопы на путь погибельный хотя обратити, искаше всячески вражими своими сѣтьми душу мою уловити; тѣмже и наусти и научи мя нѣкая писанія божественная не тако, якоже погибаетъ, разумѣти и толковати, его же азъ послушавъ, окаянный и скудоумный, многія хулы и досады на царя отъ неразумныхъ устъ моихъ изблевахъ и его царскую честь укорихъ, уничтожихъ. Но вѣмъ воистину, яко не до конца прогнѣвающійся Господь кающихся воспріемлетъ грѣшниковъ, ихъ же ради и кровь свою дражайшую излія, сего ради ниже азъ своего спасенія отчаяваю, но паче на безмѣрное Его благоутробіе надѣюся и имѣю твердую вѣру и несумнѣнную, яко и мене грѣшнаго не отринетъ отъ лица своего; Онъ бо есть милости, любве и щедротъ безмѣрная бездна. Аще же нынѣ и терплю временную казнь, достойная по дѣламъ моимъ восприму, но вѣчныя муки избавленъ буду и поперу сатану, доселѣ своими хитростями

борющаго мя. *Благословенъ Богъ, иже не даде мя въ ловитву зубомъ ихъ, душа моя яко птица избавися, азъ же отъ сѣти ловящихъ, сѣть сокрушися, азъ же избавленъ буду. Помощь моя во имя Господа сотворшаго небо и землю*[1]). Се же завѣтъ мой буди послѣдній.

Въ руцѣ Божіи предаю духъ мой и умираю во святой православной каѳолической восточной вѣрѣ, юже пророцы предвозвѣстиша, апостоли проповѣдаша, мученицы кровію своею утвердиша, чудесами прославиша, и отцы святіи, свѣтила церковныи, на соборахъ вселенскихъ укрѣпиша, и намъ, сыномъ церкве восточныя, предаша. Въ сей вѣрѣ истинной православной, ея же кромѣ нѣсть мощно спастися, и азъ умираю и въ руцѣ Господни душу мою предаю грѣшную; аще же кого укорихъ, обидѣхъ, оклеветахъ, осудихъ, отъ сердца своего жалѣю и каюся и перепрошаю, а наипаче великаго государя царя и великаго князя Петра Алексѣевича, всеа великія и малыя [л. 89 обор.] и бѣлыя Россіи самодержца, вѣмъ, яко прогнѣвахъ и праведную ярость его на себѣ подвигохъ моими лукавыми дѣлами, хулами, досадами, поклепавъ лжею, яко нѣсть лѣпо и вамъ слышати и мнѣ глаголати, о сихъ всѣхъ жалѣю отъ всего сердца моего, каюся и перепрошаю его царское пресвѣтлое величество. А яже блядословяхъ и безумнѣ писахъ на его царскую честь и славу, вся сія отговорю, уничтожаю, аки лжу быти вмѣняю, честь и славу царскому величеству достойную, юже безумнѣ вражіимъ навѣтомъ восхитихъ, паки возвращаю и царемъ его истиннымъ, отъ Бога даннымъ, Богомъ вѣнчаннымъ, Богомъ почтеннымъ, Богомъ превознесеннымъ, Богомъ хранимымъ быти именую, вѣдуще отъ писаній Божественныхъ, яко *нѣсть власть, аще не отъ Бога, и противляяйся власти, Божію повелѣнію противляется, противляющіися же себѣ грѣхъ пріемлютъ: князи бо не суть боязнь добрымъ дѣломъ, но злымъ; хощеши ли не боятися власти, благое твори и имѣти будеши похвалу отъ него: Божій бо слуга есть тебѣ во благое, аще ли же злое твориши, бойся, не бо безъ ума мечъноситъ, Божій бо слуга есть, отмститель въ гнѣвъ злое творящему*[2]). Сія суть словеса сосуда избраннаго Павла, ко-

[1]) Псал. CXXIII, 6—8 (соврем.—во множ. числѣ: „Благословенъ Господь, иже не даде насъ..., и мы избавлени быхомъ..., помощь наша отъ Господа...“).

[2]) Римл. XIII, 2—4.

тораго словеса, яки сѣмя избранно врагъ душепогибельный терніемъ лукавыхъ навѣтовъ въ сердцы моемъ подави, иная неполезная мудрствованія уму моему предлагающе. Но нынѣ вся его демонская коварства попираю, буесловія и прелестнаго мудрованія, душу повреждающаго, весьма отрицаюся, такъ вѣрую, яко же символъ апостольскій: *вѣрую во единаго Бога*, и прочая даже до конца—научаетъ, въ той вѣрѣ умираю и съ нею, аки съ неоцѣненнымъ талантомъ, чаю стати предъ страшнымъ нелицемѣрнымъ Судіею Христомъ святителемъ, кровь свою во спасеніе мое изліявшимъ.

А вы, православніи христіане, кайтеся, смотря на мене и по реченію апостолову—повиноватися господинамъ своимъ не точію благимъ и кроткимъ, но и строптивымъ, сіе бо есть благопріятно Господеви, будите вѣрными рабами [л. 90] владыкамъ своимъ, да услышите гласъ превожделѣнный владыки небеснаго: *благій рабе и вѣрный, въ малу бысть вѣренъ, надъ многими тя поставлю, вниди въ радость Господа твоего* [1]). Нынѣ же помолитеся Богу о мнѣ грѣшномъ, да проститъ прегрѣшенія моя, да подастъ ми терпѣливодушно сію казнь понести привременную, а вѣчныя казни избѣгнути.

Молю же тя, брате Григоріе, и завѣщеваю ти именемъ Господа Бога нашего Іисуса Христа, да ничтоже помышляеши земнаго, а наипаче да забудеши твоего мудрствованія и безполезнаго пренія, яже сѣти вражія суть, душу уловляющая, время, возлюбленне, не пренія, но смерти и вѣчности, блюди опасно, да не на кончинѣ возрадуется врагъ о погибели твоей, непрестанно въ сердцы и во устахъ имѣй молитву Іисусову: *Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго, Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя, мерзость запустѣнія, Господи Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя, окаянную злобу.*

Казни же и мученія не убойся, вѣдуще, яко временна есть и вскорѣ кончается, убойся паче мученія некончаемаго, и того ради жалѣй за грѣхи своя и молися непрестанно, глаголюще: *Господи Іисусе Христе, Боже мой, въ руцѣ твои предаю духъ мой.*

---

[1]) Мѳ. XXV, 21 и 23 (совр.—„о малѣ былъ еси вѣренъ...“).